DUKE
UNIVERSITY

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Duke University Libraries

https://archive.org/details/schleiermachersr01fuch_1

Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung

zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden (1799—1806).

Von

Lic. Emil Fuchs.

Giessen
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
1901.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung in Gießen.

Die Rechtslage des deutschen Protestantismus 1800 und 1900.

Vortrag, gehalten auf der Theologischen Konferenz zu Gießen am 14. Juni 1900

von Pfarrer Erich Foerster in Frankfurt a. M.

8°. 80 Pfennig.

„Niedergefahren zu den Toten."

Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums.

Von

Professor Lic. Dr Carl Clemen, Priv.-Doz. in Halle.

Gr. 8°. 5 Mark.

Durch Kampf zum Sieg.

Eine Predigtsammlung über fortlaufende Texte aus der

Apostelgeschichte

dargeboten von

weil. Dr. C. J. Roemheld, Pfarrer.

Herausgegeben von Albert Junker, Oberpfarrer in Beerfelden.

Großoktav-Format. Umfang 600 Seiten.

Geheftet Mark 5.50. Gebunden Mark 6.50.

Grundlinien der Biblischen Theologie

für Wahrheit suchende Leser der heiligen Schrift nachgewiesen von

weil. Dr. C. J. Roemheld, Pfarrer.

Zwei starke Bände.

Früher 17 Mark, jetzt nur 4 Mark.

Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung

zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden (1799—1806).

Von

Lic. **Emil Fuchs.**

Giessen
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
1901.

Div. S.
193.6
F45S

Inhaltsangabe.

I. Teil.

Der Religionsbegriff Schleiermachers zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden.

Einleitung . . . . . S. 1—7

I.

Was versteht Schleicrmacher in der Zeit vor 1806 unter „Anschauung" ausserhalb des Gebietes der Religion und wie denkt er sich damit Gefühle verbunden?

1. Die sinnliche Anschauung . . . . . S. 8—10
2. Die Selbstanschauung . . . . . „ 10—16
3. Die Anschauung anderer Menschen . . . . . „ 16—25

II.

Die religiöse Anschauung.

1. Was ist bei Schleiermacher „Anschauung des Universums" und in welchem Verhältnisse stehen dazu die religiösen Gefühle? . . . . . S. 26—30
2. Die Entstehung und Entwicklung der religiösen Anschauung „ 30—36
3. Die „Ursprünglichkeit" der religiösen Anschauung bei Schleiermacher. — Auseinandersetzung mit Lipsius, A. Ritschl, Bender, O. Ritschl, Bleek . . . . . „ 36—44

II. Teil.

Schleiermachers persönliche religiöse Stellung.

I.

Die in dem Religionsbegriff der Reden gegebenen Grundlagen der eigenen religiösen Vorstellungswelt Schleiermachers.

1. Die Anschauung des Universums und der Gottesbegriff . S. 45—51
2. Die Anschauung des Universums und die Sittlichkeit . . „ 51—57

II.

Schleiermachers persönliche religiöse Anschauungen.

1. Schleiermachers Anschauung vom Wesen des Menschen und sein Unsterblichkeitsglaube . . . . . S. 58—73
2. Schleiermachers Anschauung vom Universum. — Sein Gottesglaube . . . . . „ 74—81

III.

Schleiermachers eigene Darstellung seiner religiösen Anschauungen.

1. Esoterisches und Exoterisches bei Schleiermacher. (Auseinandersetzung mit O. Ritschl.) . . . . . S. 82—89
2. Schleiermachers Darstellung seiner religiösen Anschauungen in den Predigten jener Zeit und deren Verhältnis zu den Reden . . . . . „ 90—102
Schluss . . . . . „ 102—103
Abkürzungen für öfter zitierte Werke . . . . . „ 104

Ein Verzeichnis der Abkürzungen für öfter zitierte Werke befindet sich am Schlusse.

Einleitung.

Nachfolgende Arbeit will Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung in der ersten Ausgabe der Reden erforschen, indem sie alle Werke und Äusserungen heranzieht, die uns Aufschluss geben können über diese Seite seiner Weltauffassung.

Die Aufgabe Schleiermachers religiöse und theologische Anschauungen zu erläutern durch Heranziehen seiner philosophischen Gedanken ist schon in Angriff genommen durch Sigwart (Schleiermachers Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre. Jahrb. f. deutsche Theol. II, 1857, S. 267 ff.) [1] und E. Schürer: (Schleiermachers Religionsbegriff und die philosophischen Voraussetzungen desselben. Leipzig 1868.). Doch beide beziehen sich nur auf die spätere Zeit, nachdem Schleiermacher schon seine Auseinandersetzung mit Schelling entschieden und endgiltig vollzogen hatte.

Diese Arbeit beschränkt sich auf die erste Zeit. Sie will Schleiermachers Gedanken so viel wie möglich klar legen, um einen festen Ort zu gewinnen, von dem aus man sich die Entwicklung der späteren Zeit klar machen kann. Das Jahr 1806 ist als Grenze gewählt, weil seit ihm Änderungen der Denk- und Ausdrucksweise Schleiermachers deutlich hervortreten (2. Ausgabe der Reden), von denen vorher kein Zeugnis vorliegt. Sie und ihre Ursachen hoffe ich in einem späteren Aufsatz darlegen zu

[1] Vergl. auch ebendort S. 830 ff. die Abhandlung Sigwarts, „Schleiermacher's psychol. Voraussetzungen, insbes. die Begriffe des Gefühls u. der Individualität."

können, der Schleiermachers Auseinandersetzung mit dem ihm in dieser Zeit (Halle) durch Steffens erst recht nahe gebrachten Schelling behandeln soll.

Diesen Unterschied der beiden Ausgaben von 1799 u. 1806 hat zum ersten Male R. Haym beobachtet. Zwar hat schon Schürer auf einige Änderungen der Terminologie aufmerksam gemacht (vergl. a. a. O. S. 28 ff.), doch den wesentlichen Unterschied erkennt erst Haym, wenn er sagt: „Desgleichen wird die religiöse Beziehung auf das Universum für jetzt (1. Ausgabe) noch nicht als frommes Gefühl, sondern fast durchweg als Anschauung bezeichnet." (R. Haym: Die romantische Schule. Berlin 1870. S. 426).

Dem Zwecke seines Buches gemäss giebt jedoch Haym nur eine Darstellung der Gedanken Schleiermachers ohne näher zu erforschen, was der Begriff Anschauung in Schleiermachers Denken bedeutet, und ohne die Consequenzen für Schleiermachers religiöse Stellung zu ziehen.

Dieselbe Erkenntnis finden wir bei Dilthey (Leben Schleiermachers. I. Bd. Berlin 1870). Er giebt eine meisterhafte Darstellung der Gedankenwelt der Reden (S. 302 ff.; 384 ff.). Die Grundlagen dessen, was diese Arbeit ausführt, sind bei ihm schon vorhanden. Es findet sich bei ihm die Erkenntnis der Analogie zwischen sinnlicher Anschauung, Selbstanschauung, Anschauung anderer Menschen und Anschauung des Universums (S. 307, 312, 313 ff., 385). Ebenso ist erkannt, dass die Anschauung des Universums nur dem sittlichen Gemüte, der Liebe, möglich ist (S. 380).

Doch wird diese Erkenntnis nicht mit aller Klarheit hervorgehoben und benutzt. So kommt Dilthey, trotzdem er gar oft daran anstreift (vergl. S. 307, 312 f., 385) nicht zu einem Erfassen dessen, was Schleiermacher mit dem Begriff „Anschauung des Universums" sagen will.

Er hebt einerseits gerade das hervor, was in der ersten Ausgabe zurücktritt, die Anschauung des Universums in der Natur, andererseits ist er in Versuchung, alle auf das Universum bezügliche Gedanken als metaphysische statt religiöse zu fassen. Er stellt sie ohne

Bedenken philosophischen Gedanken zur Seite (S. 306 f., 311, 317, 318 ff.) ohne zu berücksichtigen, dass ihre Quelle und ihr Charakter bei Schleiermacher sehr verschieden von aller Philosophie ist.

Besonders durch letzteres verdeckt es sich in Diltheys Darstellung, wie Schleiermachers ganze Weltanschauung auch in dieser Zeit durch religiöse, christliche Interessen bestimmt ist. Bei einer Fortsetzung seines Werkes hätte Dilthey wohl selbst empfunden, wie notwendig ein stärkeres Hervorheben des Religiösen ist, um Schleiermachers Entwicklung zu begreifen. Durch dieses Versäumnis hat Dilthey verschuldet, dass seine Darstellung noch nicht die ihr zukommende Wirkung auf die Auffassung von Schleiermachers religiöser und theologischer Entwicklung geübt hat.

Seit Dilthey verschwindet der Gedanke, dass zwischen den verschiedenen Ausgaben der Reden Unterschiede vorhanden sind, nicht mehr.

So vertritt ihn Lommatzsch in seiner vortrefflichen Darstellung: Schleiermachers Lehre vom Wunder und vom Übernatürlichen im Zusammenhange seiner Theologie (Berlin 1872 S. 35 f.).

Wie der Titel schon sagt, erstreckt sich die Darstellung auf Schleiermachers sämtliche Schriften. Den Gegenstand dieser Arbeit berührt sie nur gelegentlich.

Es folgt der Zeit nach die Schrift Albrecht Ritschl's, Schleiermachers Reden über die Religion (1874). Er führt den Gedanken ein, dass Schleiermachers Conception von ästhetischen Interessen ausgehe und nach ästhetischen Massstäben gebildet sei.

Den ersten Versuch, Diltheys Darstellung für die Erkenntnis von Schleiermachers religiöser und theologischer Stellung nutzbar zu machen, machte Lipsius. (Schleiermachers Reden über die Religion. Jahrb. für protest. Theol. 1875).

Schärfer als alle vorhergehenden betont er „die sehr bedeutenden Differenzen" zwischen den verschiedenen Ausgaben, die „besonders den Religionsbegriff selbst und seine

psychologische Begründung“ betreffen, dann aber sich „auf die gesamte Schleiermachersche Weltanschauung namentlich auf den Gottesbegriff“ erstrecken.

Auch gegenüber dem Begriffe „Anschauung“ hat Lipsius scharfe Beobachtungen gemacht. Im Wesentlichen gilt von seinem Artikel dasselbe wie von Dilthey, auf dessen Ausführungen er beruht. Auch er beginnt seine Ausführungen nicht mit dem Begriffe „Anschauung“, wodurch das Religiöse in den Vordergrund gerückt worden wäre, sondern mit dem Begriff „Universum“, der so nur nach seiner philosophischen Seite zur Geltung kommt (s. S. 42 d. A.).

Bender: Schleiermachers Theologie (1876. 78) will bewusst eine Gesamtdarstellung des Systemes Schleiermachers geben (I. Bd., Vorwort S. I). Deshalb ist sein Werk nicht zu benutzen, um den Entwicklungsgang Schleiermachers kennen zu lernen. Doch da Bender immerhin eine Darstellung „der ursprünglichen Conceptionen der Reden über das Wesen der Religion“ (Bd. I, S. 156 ff.) giebt, so ist er hier auch heran zu ziehen.

Seine Gedanken sind mehr eine Fortsetzung derjenigen A. Rischl's und schliessen sich wenig an Dilthey und Lipsius an.

Hingegen ist Otto Ritschl's Schrift „Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion“ (Gotha 1888)[1]), gerade als Weiterentwicklung dieser Gedanken zu betrachten. O. Ritschl's Verdienst ist, dass er die bei Dilthey und Lipsius vorhandenen Unklarheiten und Widersprüche bei Darstellung dessen, was der Begriff „Anschauung“ bedeutet, klar erkennt und zu lösen versucht hat. Er thut dies, indem er zwei Arten religiöser Anschauung unterscheidet (S. 47 ff.). Hierin kann ich nicht mit ihm übereinstimmen, sondern glaube, dass diese Widersprüche sich auf andere Art lösen lassen (vergl.

[1]) Selbständige, zum Teil weiter ausgeführte Ausgabe des Aufsatzes „Studien über Schleiermacher“ in Theol. Studien u. Kritiken, 1888.

S. 42 f. d. A.). Zugleich geht er über Dilthey und Lipsius weit hinaus, indem er zeigt, dass allein durch Analyse dessen, was die verschiedenen Ausdrücke besagen, nicht erkannt werden kann, was Schleiermecher unter Universum versteht (S. 46). Damit rückt das Religiöse in den Vordergrund an Stelle des Philosophischen.

Mit seiner Auffassung des Begriffes Anschauung hängt bei O. Ritschl diejenige vom Exoterischen und Esoterischen bei Schleiermacher (S. 5 ff., 8), sowie seine Vorwürfe, dass Schleiermacher das Christentum zur Gnosis sublimiere (S. 100, 106), und dass er die Kirchen in einer einseitig atomistischen Weise herabsetze (S. 107) zusammen, dem ich deshalb auch nicht völlig zustimmen kann (vergl. II. Teil).

Neben diesen Arbeiten über Schleiermacher sind noch die beiden Ausgaben der Reden zu erwähnen:

Fr. Schleiermachers Reden über die Religion. Kritische Ausgabe besorgt von B. Pünjer. Braunschweig 1879,

u. Fr. Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hrsgg. v. R. Otto. Göttingen 1899.

Das erstere Werk will ein Hilfsmittel zur gründlichen Erforschung Schleiermachers sein, indem es in vortrefflicher, übersichtlicher Weise den Text der verschiedenen Ausgaben neben einander stellt. Für die zweite Ausgabe ist man völlig auf dieses angewiesen, für die erste ist es ersetzt durch Otto.

Die Ausgabe des Letzteren ist zum Hundertjahr-Gedächtnis des ersten Erscheinens der Reden veröffentlicht. Sie will das Buch in der Form, in der es seine Hauptwirksamkeit geübt hat, wieder zugänglich machen.

Sehr dankenswerth ist dabei die auch Nichttheologen und Anfänger einführende Einleitung und der Leitfaden unter dem Texte.

Ich citiere nach beiden Ausgaben Pünjer unter P. mit Seitenzahl, Otto unter O. mit Seitenzahl. In Betracht kommt für diese Arbeit nur die I. Ausgabe.

Die Abweichung der I. Ausgabe der Reden von den späteren, überhaupt von Schleiermachers späteren Gedanken besteht darin, dass die Definition der Religion als Gefühl, die man ihm als seine eigentümliche zuschreibt, in ihr noch nicht vorhanden ist. Die erste Ausgabe bestimmt das Wesen der Religion vielmehr als „Anschauung und Gefühl". (P. 46; O. 29; vgl. R. Haym: Die romantische Schule, S. 426; Bender, I. 171; Lipsius, S. 161; O. Ritschl, S. 45/46 u. a.). Sie ist Anschauung des Universums in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen, Sichergreifenlassen vom Universum in kindlicher Passivität.

In den Ausführungen ist durchweg der Begriff „Anschauung" nicht „Gefühl" der dominierende. „Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion" (P. 52; O. 32). Das Gefühl wird nur als eine Begleiterscheinung der Anschauung eingeführt. Jede Anschauung ist ihrer Natur nach mit einem Gefühle verbunden, so auch die des Universums oder die Religion. (P. 69; O. 38; vgl. auch Haym: Die romantische Schule, S. 427 f.)

Dieser Begriff „Anschauung" nun ist für Schleiermachers Art des Denkens und Redens in der Zeit von 1799—1806 grundlegend; ja nicht nur für Schleiermacher, wir finden den Begriff auch bei Fichte und Schelling in centraler Stellung. Hier gilt es zunächst festzulegen, was er für Schleiermacher bedeutet.

In derselben Zeit, wo sich die Definition der Religion ändert, tritt dieser Begriff überhaupt bei ihm zurück. Um Schleiermachers Entwicklung zu verstehen, muss man also auch die Geschichte dieses Begriffes bei ihm verfolgen.

Der 1. Teil dieser Arbeit sucht nun festzustellen, was dieser Begriff in den Jahren 1799—1806 bedeutet.

Der II. Teil wird dann auf Grund des hierbei gewonnenen Resultates erforschen, was Schleiermachers eigene religiöse Stellung gewesen ist.

Ich glaube nachweisen zu können, dass diese persönliche Stellung durchaus mit derjenigen in den Reden einheitlich ist, und sehe in diesem Nachweis den Hauptzweck meiner Arbeit.

Ein Schlussabschnitt führt dann noch aus, dass auch der Gedankenkreis der Predigten derselbe ist wie der der Reden, Monologen und Briefe jener Zeit, die Predigten sind Aussprüche seines religiösen Empfindens, Reden und Monologen Gedanken über dessen Wesen und Stellung zu den anderen Gebieten des menschlichen Lebens.

I. Teil.

Der Religionsbegriff Schleiermachers zur Zeit der ersten Ausgaben der Reden.

I.

Was versteht Schleiermacher in der Zeit vor 1806 unter „Anschauung“ ausserhalb des Gebietes der Religion und wie denkt er sich damit Gefühle verbunden?

1. Die sinnliche Anschauung.

Der Begriff spielt zunächst eine Rolle für das Verhältnis des Menschen zur Körperwelt. Hier weist er deutlich auf Kants Einfluss zurück.

Der Mensch nimmt gemäss seiner Natur Wirkungen der Aussenwelt auf, fasst sie zusammen und begreift sie. Dadurch entsteht in ihm eine Anschauung von den Aussendingen. Zu ihrer Entstehung wirkt das Angeschaute durch sein Handeln auf den Menschen ebenso mit wie der Anschauende selbst. Was der Mensch wahrnimmt, ist nicht das Wesen der Dinge, sondern eben dies Handeln der Dinge auf ihn. Auf Grund desselben gestaltet er nun „seiner Natur gemäss“ die Anschauung von den Dingen. Ein Handeln der Dinge trifft die Augen. Diese nehmen es auf als Licht. Das ist die daraus gebildete Anschauung. Ein anderes Handeln trifft die Finger. Diese nehmen es auf als Druck (P. 53 ff.; O. 32).

Dabei darf nie vergessen werden, dass der Mensch es ist, der aus dem ihn treffenden Handeln die Anschauung bildet. „Trage ich nicht die ewigen Formen der Dinge in mir? Nichts ist nur Wirkung von ihr (der Aussenwelt)

auf mich, nein, immer geht auch Wirkung von mir aus auf sie“ (Mon. 356)[1]).

Weil aber die Anschauung hervorgerufen wird durch ein Handeln der Dinge auf den Menschen, ist es auch nicht möglich, ein vollkommenes System aufzustellen, mit Hilfe dessen man alle noch möglichen Anschauungen construieren könnte. Immer neue Handlungen der Dinge können den Menschen treffen, also auch immer neue Anschauungen entstehen. (So beim Sternenhimmel P. 63; O. 34 f.).

Wird also die Anschauung hervorgerufen durch ein Handeln der Dinge auf uns, so wird uns dieses vermittelt durch eine mehr oder weniger heftige Erregung unserer Organe, des Nervensystems, wodurch weiter eine Erregung unseres inneren Bewusstseins eintritt. Diese Erregungen werden uns bewusst als körperliche Lust- und Schmerzempfindungen, also als Gefühle (P. 69; O. 38). Soweit nun diese Gefühle identificiert werden mit den sie streng genommen erst hervorbringenden Erregungen der Organe, nennt sie Schleiermacher Ursachen der Anschauung. Seine eigentliche, ich möchte sagen wissenschaftliche, Ansicht davon ist aber die, dass er sie von den Erregungen der Organe trennt. Durch diese vollzieht sich die Berührung des Menschen mit der Aussenwelt in einem ausserhalb des Bewusstseins liegenden Act. Aus diesem Act entsteht einerseits das Bewusstsein von einer Erregung des Ich, das Gefühl, andererseits das Bewusstsein von einem das Ich erregenden, die Anschauung (P. 76; O. 42 f.).

Darnach sind die Gefühle nur Begleiterscheinung der sinnlichen Anschauung.

Für das naive Bewusstsein aber, dem sich Schleiermacher in den Reden daneben auch anschliesst, ist ja die

---

[1]) Die Monologen citiere ich nach der Ausgabe in den gesammelten Werken zur Philosophie 5. Bd. unter Mon. mit Seitenzahl dieses ersten Buches. Ich wage dies, da die Begriffswelt hier wohl völlig die der ersten Zeit ist, Schleiermachers Versicherung, dass die Änderungen unbedeutend seien, also richtig ist. Die 1. Ausgabe habe ich nicht zur Verfügung.

Anschauung zugleich das Wirkliche und Erregende. Für es sind also die Gefühle Folgen der Anschauung.

Soweit nun diese Gefühle Lustempfindungen sind, hat der Mensch das Bestreben, sie in sich hervorzubringen. Es entsteht in ihm das Begehrungsvermögen.

Das innere Wesen des Menschen ist nun bestimmt durch das, worauf sein Begehrungsvermögen gerichtet ist. (S. den Aufsatz: Über die Freiheit. Dilthey: Leben Schleiermachers 1. Bd. Anhang S. 27, 30 f., 35—39.) Wem diese sinnlichen Lustempfindungen das höchste sind, wer an dem tierischen Gefühle des Genusses (Mon. 355), dem niederen Gefühle hängt, der hängt auch an der äusseren Vorstellung und kann nicht zur höheren Natur gelangen (Mon. 364). Er kennt keine Welt ausser der sinnlichen.

2. Die Selbstanschauung.

In den oben ausgeführten Gedanken liegt, dass eine andere, höhere Bestimmung des Begehrungsvermögens möglich ist als die durch die Körperwelt und die sinnlichen Gefühle. Dieses ist die Bestimmtheit durch eine Vorstellung von unserem eigenen inneren Wesen und dem, was dieses fördert und behauptet.

Wird durch die sinnliche Bestimmtheit des Begehrungsvermögens ein Handeln auf die Körperwelt, ein Jagen nach Irdischem hervorgebracht (P. 5; O. 4), so hierdurch ein Handeln auf sich selbst, ein „innerstes Handeln", in dem das wahrste Wesen des Menschen besteht. In dieser Fähigkeit zum inneren Handeln besteht seine Freiheit. Damit sind wir bei den Grundgedanken der Monologen angekommen[1]).

---

[1]) Diese sind in ihrer Conception früher als die Reden. Die Ansätze zu ihnen finden sich schon in den Aufsätzen: „Über die Freiheit" (Dilthey: Leben Schleiermachers, I. Bd., Anhang S. 19 ff., in die Zeit 1789—92 gesetzt); „Über den Wert des Lebens" (ebenda S. 40 ff., 1792/93); Ethische Rhapsodieen (eb. S. 76 ff. 1796—98) und in Schl. nachgelassenen Predigten 1789—1810, hrsg. v. Sydow, 135 ff.

Dies sein wahrstes Wesen aber kann der Mensch nicht verstandesmässig erkennen. Es ist ihm als solches in einer Anschauung, der Selbstanschauung gegeben.

Diese Anschauung erschliesst dem Menschen vor allem die in ihm vorhandene Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen und zu bilden unabhängig von allen äusseren hemmenden Einflüssen. Damit findet er in sich sein wahres, ewiges Wesen, das von aller Zeit unabhängig ist, oder die Menschheit d. h. also das, was deren wahres, gemeinsames Wesen ausmacht, die Freiheit (Mon. 352). „So ist die Freiheit in allem das ursprüngliche und wie das erste, so auch das innerste. Wenn ich in mich zurückgehe, um sie anzuschauen, so ist mein Blick auch ausgewandert aus dem Gebiete der Zeit und frei von der Notwendigkeit Schranken; es weicht jedes drückende Gefühl der Knechtschaft; es wird der Geist sein schöpferisches Wesen inne, das Licht der Gottheit geht mir auf . . . .“ (Mon. 357).

Diese Anschauung seines wahren, göttlichen Wesens, seiner Schöpferkraft und Freiheit ist jedoch dem Menschen nicht von Natur gegeben. Gar viele kennen sie nicht. Statt der Thätigkeit des Geistes, die verborgen in der Tiefe sich regt, kennen und sehen sie nur die äussere Erscheinung. Statt sich anzuschauen, holen sie nur von fern und nah ein Bild des äusseren Lebens und seines Wechsels zusammen, bleiben Sclaven der Zeit und der Notwendigkeit (Mon. 354). Die einzige Schätzung ihres Daseins ist die nach äusseren Dingen (Mon. 355).

Wir sehen die Unmöglichkeit sein freies Wesen zu erkennen, gilt für den, dessen Begehrungsvermögen durch Sinnliches bestimmt ist. Er ist mit dem, wonach er strebt, vom Äusseren abhängig. „Freiheit und ihr heiliges Gefühl“ verbirgt sich dem, „dessen Blick nur auf dem äusseren Thun und Leben des Menschen weilet.“ Diese sinnlich bestimmten fürchten sich sogar, sich selbst zu schauen, denn sie wissen nicht, ob sie dann etwas wertvolles sehen. Wertvoll ist ihnen ja nur äusserliches. Freilich ganz ohne Selbstbewusstsein, ohne Bewusstsein ihrer Fähigkeit sich

gemäss des eigenen Wesens zu gestalten, sind sie nicht. Ein Ansatz dazu liegt in jedem. Aber er wird ihnen zum Zuchtmeister, zum beständigen bösen Gewissen (Mon. 363 f.).

Wie aber kommt diese Anschauung zu Stande? Sie kommt als hohe Offenbarung von innen und lehrt, dass daneben alles andere nichts ist. Daraus ergibt sich der freie Entschluss, Mensch zu sein, der allein zum Ziele führt (Mon. 365).

Aber diese Offenbarung kommt nicht unvermittelt. Das innere Wesen des Menschen, aus dem sie kommt, muss erst dazu gebildet sein, sie hervorzubringen. Dies geschieht dadurch, dass dem Menschen zuerst eine schwache Ahnung von seinem inneren Wesen aufgeht. Sucht er ihr zu entsprechen, so wird sie immer klarer. Je mehr er nach ihr handelt, desto klarer wird einerseits die Erkenntnis der Fähigkeit, sich selbst nach ihr zu bestimmen und der Befriedigung, die ihm dies gewährt. Daraus entsteht schliesslich die hohe Offenbarung und die dauernde, klare Selbstbestimmung. Deshalb heisst es: „Ein wahrhaft menschlich Handeln, erzeugt das klare Bewusstsein der Menschheit in mir, und dies Bewusstsein lässt kein andres als der Menschheit würdiges Handeln zu.“ „Dies ist der innige, notwendige Zusammenhang zwischen Thun und Schauen“ (Mon. 364).

So entspringt also die Erkenntnis seiner Freiheit daraus, dass der Mensch im Stande ist, sich oder sein Begehrungsvermögen nach einer Anschauung seines wahren, inneren Wesens zu bestimmen. Daher ist die Anschauung von sich als freiem Wesen nur möglich mit der von sich als einem eigentümlichen und sich in seiner Eigentümlichkeit selbst bildenden Wesen. Die Anschauung der Freiheit zeigt ihm das wahre Wesen der Menschheit. Dies zweite zeigt ihm sich selbst als von der Menschheit gesondertes Wesen. Er erkennt, welches Gebiet der Menschheit ihm angehöre, wo der gemeinschaftliche Grund grade seiner Ausdehnung und Schranken ist, wie er die Menschheit

darstellen soll, und prophetisch kann er wissen, was er noch sein und werden kann (Mon. 367 f.).

Aus der Bestimmtheit des Begehrungsvermögens durch die sinnliche Anschauung entsteht der Trieb, äussere, irdische Dinge an sich zu reissen, um sich durch sie Genuss zu verschaffen. Das daraus entstehende Handeln ist abhängig von den äusseren Dingen.

Ist aber das Begehrungsvermögen bestimmt durch die Selbstanschauung, so erwächst daraus der Trieb, sein eigenes inneres Wesen auszubilden und die Welt nach ihm zu gestalten. Je mehr dies gelingt, desto deutlicher wird dem Menschen, dass er sich hier auf einem Gebiete bewegt, wo nichts ihn hindern kann, wo er frei ist.

Deshalb wird bei Ausübung dieses Triebes im sittlichen Handeln das Gefühl der Freiheit immer stärker: „Klarer und reicher fühle ich mich nach jedem Handeln, stärker und gesunder: denn bei jeder That eigne ich mir etwas von dem gemeinschaftlichen Nahrungsstoffe der Menschheit an und wachsend bestimmt sich genauer meine Gestalt" (Mon. 412).

In dieser Selbstanschauung ist aber der Mensch unabhängig von allem Äusseren. Er bestimmt sich selbst durch sie. Nichts Äusseres hemmt, beeinflusst ihn mehr: „Der sittliche Mensch bewegt sich frei um seine eigene Achse" (Dilthey: Anhang S. 83; Mon. 395 ff.).

Wenn nun das Entstehen der Selbstanschauung abhängig ist von dem ihr entsprechenden Handeln, so kann sie auch nur da sein und entstehen zusammen mit dem ihr entsprechenden Wesen des Menschen. Deshalb sagt Fr. Schlegel, dass nach Schleiermacher Selbstbildung und innere Anschauung dasselbe seien (Br. III, 166).

Wie die sinnliche Anschauung so ist nun auch die Selbstanschauung verbunden mit einer Erregung des inneren Menschen. Diese kann hier nicht verursacht sein durch eine Erregung der Organe. Die Selbstanschauung geht ja aus dem Innern des Menschen selbst hervor. Deshalb findet zwischen Selbstanschauung und Gefühl ein noch

viel innigeres Verhältnis statt. Selbstanschauung und Freiheitsgefühl sind Wechselbegriffe.

Sofern aber wieder der Habitus des Menschen als freies Wesen, aus dem die Selbstanschauung hervorgeht, selbst dem Menschen als eine Bestimmtheit des inneren Bewusstseins, also als Gefühl gegeben ist, geht auch die Selbstanschauung erst aus diesem hervor. „Ich fühle mich . . . ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll“ (Mon. 367).

Andrerseits kann aber der Mensch dieses Lustgefühl der Freiheit nur haben, wenn er sich gemäss seiner Selbstanschauung bestimmt hat. Diese kann also auch wieder als das erste, das Gefühl als das verursachte angesehen werden. Das Freiheitsgefühl erwacht unausbleiblich in uns, „sobald wir uns unserer selbst als moralischer Wesen bewusst werden“ (Dilthey, Anhang S. 35). Nur wer die Menschheit in sich selbst betrachtet, vermisst nie „das edelste Gefühl des eigenen Selbst“.

Sofern nun solche Gefühle mit der Selbstanschauung verbunden sind, kann diese unser Begehrungsvermögen bestimmen. Letzteres erstrebt dann, weil ein Gefühl der Lust verursachend, alles, was der Selbstanschauung entspricht, es will nicht, weil Unlust verursachend, was ihr widerspricht. Diese Gefühle werden dem Menschen zum Wegweiser, das zu finden, was seinem eigentlichen Wesen entspricht und es bildet, also zur Selbstanschauung. Sie können freilich nur da entstehen, wo schon eine Ahnung vom wahren Wesen aufgegangen ist und nicht mehr die sinnliche Bestimmtheit allein herrscht. Wo dies der Fall ist, treiben sie das Begehrungsvermögen zu dem Handeln an, das diese innere Anschauung klärt und stärkt, das Freiheitsgefühl hervorbringt.

Je klarer die Anschauung wird, desto stärker die Gefühle. Sie sind also richtig gedacht völlig parallel zu ihr.

Beides, Gefühl der Freiheit und Anschauung von sich als eignem Wesen, ist also nur möglich mit dem und durch das entsprechende Handeln. Nur das Handeln gibt dem Menschen das Bewusstsein freier Selbstbestimmung. Nur in ihm hat er die Garantie, dass sein Wesen etwas festes, dauerndes ist.

„Nur wenn der Mensch im gegenwärtigen Handeln sich seiner Eigenheit bewusst ist, kann er sicher sein, sie auch im Künftigen nicht zu verletzen“ (Mon. 372).

Diese Selbstanschauung nun nennt Schleiermacher eine „ursprüngliche Anschauung“.

Wir sahen, dass sie eine vom Menschen producierte Anschauung ist, so gut wie die sinnliche.

Eine ursprüngliche Anschauung nennt sie Schleiermacher, weil sie nicht durch das Wirken der Aussenwelt auf uns hervorgerufen, sondern aus der Schöpferkraft des menschlichen Geistes entstanden ist.

Hier können wir nun auch erkennen, was das „Schöpferische“ am menschlichen Geiste ist, das Schleiermacher so hoch schätzt. Es ist die Gabe des menschlichen Geistes, sich aus all den Eindrücken, die er empfängt, einheitliche Bilder zu schaffen, anzuschauen.

Ursprünglich nennt er diese Anschauung auf sinnlichem Gebiete nicht, weil sie ein Verarbeiten des von aussen gegebenen Materiales ist. Ursprünglich heisst aber die durch diese Schöpferkraft geschaffene Selbstanschauung, weil ihr das Material nicht gegeben werden kann durch irgend eine Vermittlung, sondern sie muss es im eigenen Wesen des Menschen besitzen.

Darin, dass er dieses Material besitzt, liegt nun für Schleiermacher der Wert des Menschen. Er besitzt es nur, wenn er sich, sein Individuum, recht ausbildet. Dieser Wert kann nicht errungen werden durch Handeln nach einem Gesetz.

Daraus entspringt aber nicht ein sittlicher Subjectivismus oder Anarchismus. Dies verhindert der andere Gedanke, dass derjenige, welcher sich wirklich zu einem

eigenen Wesen bilden will, durch dieses Wollen gebunden ist an die Gemeinschaft der Geister, deren gemeinschaftlicher Leib die Welt ist, die sich gegenseitig bilden (Mon. 356 f.). Ohne diese Gemeinschaft ist sowohl das Entstehen der Selbstanschauung als auch das Bilden eines eigenen Wesens unmöglich.

„Nur wenn er von sich beständig fordert, die ganze Menschheit anzuschauen und jeder andern Darstellung von ihr sich und die seine vergleichend gegenüberzustellen, kann er das Bewusstsein seiner Selbstheit erhalten: denn nur durch Entgegensetzung wird das einzelne erkannt." „Wer sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muss der Sinn geöffnet sein für alles, was er nicht ist" (Mon 371 f.).

Diese Gemeinschaft der Geister ist jedoch nur dadurch möglich, dass der Mensch neben der Gabe der Selbstanschaung die Gabe besitzt, andere in ihrem wahren Wesen anzuschauen.

3. Die Anschauung anderer Menschen.

Er schreibt an Henriette Herz: „Es gibt hierin (beim Bekanntwerden mit den Menschen) auch eine ursprüngliche Anschauung, wer die nicht hat, der ist für dieses Fach verloren" (Br. I, 226).

Diese Kraft, andere anzuschauen, schreibt Schleiermacher dem Gemüte des Menschen zu. Es besitzt die Kraft, in anderen das innere Wesen zu sehen, wie in sich, andere als fühlende, wollende Wesen mit eigener Bildung und eigenen Bildungsgesetzen nachzuempfinden. Es ist das Organ des Menschen, auf das andere Menschen mit ihrem eigenen Wesen wirken. Das „Reagens", wie er es mit einem der Chemie entnommenen Bilde nennt, durch das allein Geist, Gemüt, Fantasie und alles schöne in der menschlichen Natur nachzuweisen sind (Dilthey I, Anh.: S. 80).

Nun ist aber auch dem Gemüte nirgends das innere Wesen anderer Menschen selbst gegeben, wie etwa dem Menschen das eigene Wesen. Wie dem Menschen von

der Körperwelt nur das Handeln derselben auf ihn durch seine Sinne gegeben ist, so ist ihm auch von den Menschen nur ihr Handeln gegeben. „Den andern kann ich nur aus seinen Thaten erkennen, denn niemals tritt sein inneres Wesen selbst vor mein Auge“ (Mon. 363). Wie nun aber eine schaffende Kraft im Menschen, Schleiermacher nennt sie Fantasie, aus den zusammengehäuften einzelnen Wahrnehmungen eine geordnete Aussenwelt construiert, so besitzt auch das Gemüt solche schöpferische Kraft und schafft aus den zerstreuten Wahrnehmungen geistigen Lebens das Bild eines Geistes. „Keine Poesie keine Wirklichkeit. So wie es trotz aller Sinne ohne Fantasie keine Aussenwelt gibt, so auch mit allem Sinn ohne Gemüt keine Geisterwelt. Wer nur Sinn hat, sieht keinen Menschen sondern bloss Menschliches: dem Zauberstab des Gemüts allein thut sich alles auf. Es setzt Menschen und ergreift sie; es schaut an wie das Auge ohne sich seiner mathematischen Operation bewusst zu sein“ (Dilthey, A. S. 80 f.).

Diese schaffende Kraft des Gemütes nennt desshalb Schleiermacher auch Fantasie, die von ihr hervorgebrachte Anschauung ein „Verstehen mit der Fantasie“ (Br. I 329), mit der „Einbildungskraft“ (P. 33; O. 23). Diese Gabe des Gemütes ist das Prophetische im Menschen (Br. I 328).

Wie das Entstehen der Selbstanschauung eine Offenbarung von innen ist, so auch diese Anschauung anderer, sie ist „ursprünglich“ (Br. I 318, s. S. 25 d. A.). Aber gerade so wenig wie dort ist hier ein allmähliches Entstehen, eine Vorbereitung der Anschauung ausgeschlossen. Sie entsteht nur durch fortgesetzte Arbeit des Menschen.

Dem Menschen geht zunächst eine Ahnung auf von dem Wesen des andern, ähnlich wie bei dem Entstehen der Selbstanschauung von seinem eignen. Während aber dort daraus ein mit Gefühl verbundenes und durch dasselbe geleitetes Handeln entsteht, bestimmt diese Ahnung den Menschen dazu, alles was er vom andern wahrnimmt unter einen Gesichtspunkt zu fassen und sich so allmählich ein Bild von dessen Charakter, Wesen und Fühlen zu bilden

(Br. I 328). „Aber wie hat Dir mein langsames Auffassen Furcht vor einem einseitigen Auffassen geben können? Vielmehr bin ich eben durch diese Langsamkeit am besten davor gesichert; denn sie ist ja nichts anderes als die Maxime, dass alles Einzelne nur ein Teil ist und dass man erst mehrere Teile haben muss, um es recht zu verstehen, das ruhige Abwarten einer vollendeten Anschauung und eine aufrichtige Abscheu gegen alles einseitige Urteilen und die superkluge, voreilige Menschenkenntnis aus einzelnen Zügen ...“ (Br. I 293).

Indem Schleiermacher das entstehende Produkt Anschauung nennt, behauptet er einerseits, dass darin wirklich ein Bild des andern Menschen vorliege, andererseits hält er fest, dass wie bei der sinnlichen Anschauung, so auch hier eine von dem Anschauenden ausgehende Thätigkeit und bei ihm vorhandene Bedingungen der Anschauungsfähigkeit notwendig sind.

Um überhaupt ein eigenes Wesen anschauen zu können, muss der Mensch schon eine Vorstellung von Art und Wesen eines solchen haben.

Diese Vorstellung kann er nur gewinnen aus der Selbstanschauung. Ohne sie ist also auch Anschauung anderer nicht möglich. Sie gibt dem Menschen erst die Fähigkeit „aus den Erscheinungen das Innere nach festen Gesetzen und sicheren Ahndungen zu konstruieren“ (Dilthey, A., S. 83). Da nun Selbstanschauung nur durch „menschliches Handeln“ zu Stande kommt, so ist auch Anschauung anderer ohne es nicht möglich. In dem Masse aber als sich die Selbstanschauung durch das Handeln vertieft, vertieft sich auch die Anschauung anderer.

Auch, wenn man betrachtet, was diese Anschauung inhaltlich bietet, zeigt es sich, dass sie von der Selbstanschauung nicht getrennt werden kann. Der Inhalt ist das wahre, innere Wesen des andern, sein Charakter, sein „Sollen“, „die Regel der betreffenden Natur“. „Jede organische Natur hat ihre Regel, ihr Sollen, und wer darum nicht weiss, wie kann der sie kennen“ (Dilthey,

A. 83). Dass es dies gibt, kann aber der Mensch nur aus der Selbstanschauung wissen. Man muss sich selbst als sittliches Wesen erkennen und haben, dann erst kann man andere als solche erkennen.

So bildet denn der Mensch mit Hilfe der Selbstanschauung und in Analogie zu ihr die Anschauung anderer, durch die allein Erkenntnis von einem Charakter möglich ist (Dilthey, A. 81).

Wenn man dies innere Wesen eines Menschen einmal angeschaut hat, versteht man von hier aus alle Äusserungen desselben. Vieles was vereinzelt als Fehler und Unrecht erschiene, wird von hier aus verständlich und entschuldbar. „Ich gehe bei wirklichen und wahren Menschen immer von der Voraussetzung aus, dass, was in ihnen ist, auch zu ihrer Natur gehört und überzeuge mich schwer vom Gegenteil, sodass auch von mir geglaubt wird, ich sei gegen die sogenannten Fehler zu indifferent, ja zärtlich“ (Br. I 293). Ebenso bezeichnet er es als einen Zug der Gemeinschaft zwischen sich und E. Grunow „unsere Art, einen Menschen im Ganzen zu nehmen, nicht von jenem Einzelnen und Äusseren auf das Innere zu schliessen, sondern nur aus diesem das Äussere zu erklären, wohl an Dissonanzen im Menschen zu glauben, aber an keine Widersprüche und keine Verwandlung, sondern nur an Ausbildung und Umbildung“ (Br. I 346).

Dies gilt freilich nur da, „wo ich das Innere schon verstehe“ (Mon. 377) und soweit man es versteht.

Dabei muss diese Anschauung, die ja nur aus dem äusseren Handeln entstehen kann, in fortgesetzter Erfahrung bestätigt und vertieft werden, wobei oft recht starke Korrekturen nötig werden können. So heisst es (Mon. 369): Der Mensch kann nicht mitten im Werden und sich Bilden eine andere Richtung nehmen. „Was uns nicht selten so erscheint, ist gewiss entweder nur Schein . . . oder es ist Berichtigung unserer früheren Ansicht und enthüllt uns tiefer eines Menschen inneres Wesen, den wir vorher zu flüchtig falsch beurtheilt“ (S. auch Mon. 375).

Wie aber die Selbstanschauung dem Menschen auch ein Ziel vorhält, das er als seinem inneren Wesen entsprechend erreichen soll, so zeigt die Anschauung anderer auch das, was Menschen noch erreichen sollen und können, die in sich noch nicht fertig sind.

Dies tritt hervor in einer für das so vielfach missverstandene und für Schleiermacher nachteilig beurteilte Verhältnis zu Fr. Schlegel bedeutsamen Stelle: „Ich habe den Mittelpunkt seines (Schlegels) ganzen Wesens, seines ganzen Dichtens und Trachtens nur als etwas sehr Grosses, Seltenes und Schönes erkannt. Ich weiss, wie damit und seiner ohne Zerstörung eines Teiles nicht abzuändernden Lage gegen die Welt, alles was fehlerhaft, widersprechend und unrecht in ihm ercheint, sehr natürlich zusammenhängt; ich muss und kann also gegen diese Dinge, weil ich sie besser verstehe, weit duldsamer sein als andere; ich kann nicht anders als das Ideal lieben, das in ihm liegt, ohnerachtet es mir noch sehr zweifelhaft ist, ob es nicht eher zertrümmert wird, als er zu einer einigermassen harmonischen Darstellung desselben im Leben oder in seinem Wirken gelangt; mir aber schwebt das grosse und erhabene Bild seiner ruhigen Vollendung immer vor [1]).“ (Br. I 329; vergl. auch R. Haym: Die romantische Schule. S. 243 f.)

Wie nun durch die Handlungen der Dinge auf den Menschen in diesem die Organe erregt werden und daraus

---

[1]) Man sollte sich bei der Beurteilung Schleiermachers vorhalten, dass „Freund sein“ nicht heisst alles billigen; ebenso, dass in Schlegel wirklich etwas Grosses lebte, das Ringen nach Selbstbildung, wie es durch Goethe wachgerufen in der Romantik den Kampf mit der Zeit und der Flachheit begann. Das ist der Einheitspunkt der sog. Romantiker und der Punkt, wo Schleiermacher mit ihnen übereinstimmt. Man vergl. den Brief W. Schlegels an ihn (Br. III. 182, 183). Wie so viele Romantiker scheiterte auch Schlegel daran, dass er glaubte, dass Selbstbilden möglich sei ohne Gemeinschaftsleben. Hierin aber war Schleiermacher schon damals von ihm geschieden.

Gefühle entstehen, je nachdem diese Erregungen als angenehm oder als unangenehm empfunden werden, so geht es auch im geistigen Leben. Die Handlungen des einen Menschen greifen in das Gebiet des andern ein und erregen denselben. Diese Eingriffe können nun als angenehm oder unangenehm empfunden werden.

Der sinnliche Mensch empfindet sie als unangenehm, wenn sie ihm einen sinnlichen Genuss rauben, als angenehm, wenn sie ihn geben oder erhöhen. Für ihn hat desshalb immer nur die einzelne Handlung in diesem ihrem Erfolg Wert. Ein Bedürfnis und Bestreben, in ihr etwas anderes zu suchen, hat er nicht. Er kommt desshalb nicht zur Erkenntnis des einheitlichen Wesens eines Menschen: „Der Sinnliche sieht, wie nur äusserlich sein Thun ist und sein Denken auch alles nur vereinzelt und äusserlich" (Mon. 359).

Derjenige jedoch, der in sich selbst einen höheren Wert kennt als sinnlichen Genuss, sein inneres Wesen, der hat auch einen anderen Massstab für die Handlungen anderer. Lust bereiten sie ihm, wenn er in ihnen ein, dem seinen entsprechendes, eigenes Wesen findet, Schmerz, wenn er es nicht findet. Dadurch, dass ihm diese Gefühle möglich sind, kann der Mensch sein Begehrungsvermögen durch sie bestimmen. Thut er das, so sucht er in andern das ihnen eigene, innere Wesen. Je stärker bei ihm selbst die Anschauung und das Bedürfnis des eigenen Wesens wird, desto stärker auch das Bedürfnis, es bei andern zu finden. Dies Bedürfnis, das eigene Wesen bei andern zu finden, anzuschauen, ist die Liebe. Wo sie eigenes Wesen findet, da entsteht ihr das Gefühl der Freude, wo sie es nicht findet, Schmerz. „Freude erregt das Anschauen des Befreundeten, Liebe die innere Wahrheit" (Mon. 350). Aber Schmerz erregt das Treiben derer, die von ihrem Beruf zum höheren Leben nichts wissen (Mon. 352 f.).

Diese Gefühle werden noch dadurch verstärkt, dass die Anschauung anderer den Menschen in seinem eigenen Wesen beeinflusst. Eindringen kann der Mensch nicht in

das Innere des andern. Er kann sich ihm nur darstellen. Doch durch die Anschauung, die er in solcher Darstellung bietet, weckt der höhere Mensch den Keim der besseren Menschheit im andern, die Liebe zum Höchsten (P. 10; O. 7). Die rechte Erziehung der Kinder beruht darauf, dass man ihnen die rechte Anschauung bietet. Das thun die meisten Eltern nicht, und in diesem Gefühl versuchen sie durch künstliche Mittel, „Künsteln", zu erreichen, was sie nur auf jenem Wege erreichen könnten (Br. II: 25) (1805) (vergl. auch Mon. 402).

Diese „Liebe" nun ist die „Anziehungskraft der geistigen Welt". Sie erregt ja das Bedürfnis nach Anschauung und gibt die Fähigkeit zu ihr, den „allgemeinen Sinn". Sie allein macht deshalb auch eigene Bildung möglich (Mon. 372 f.).

Diese Fähigkeit des Menschen sein Begehrungsvermögen auf die Anschauung anderer zu richten, ruht in seinem Gemüt, macht dessen Wesen aus. Desshalb ist auch das Gemüt allein die schaffende Kraft, durch die diese Anschauung gebildet wird. Desshalb ist es aber auch die Kraft, die ein Leben der Gemeinschaft der Geister schafft, die sich gegenseitig bilden, weil sie das Bedürfnis haben miteinander zu leben, einander anzuschauen und zu lieben (Mon. 372 f.). So heisst die Liebe auch „der Gemüter Wechselwirkung". In ihr umschlingt das Gemüt die andern und wird sie nimmer lassen (Mon. 417). Das Gemüt ist liebevoll (Mon. 410).

Ohne diese Liebe begehrt der Mensch nur ein Wirken für äussere Verhältnisse nicht für das wahre Wesen (Br. I 322).

Aus dieser Fähigkeit der Anschauung, dem allgemeinen Sinn, und diesem Bedürfnis darnach, der Liebe, die beide vom Gemüte des Menschen ausgehen, entspringt alles Gemeinschaftsleben der Menschen. Das Verständnis für dieses fehlte den Stoikern, weil ihnen der Begriff Anschauung fehlte (Kritik der Sittenlehre, philos. W. I 175).

Aus ihnen entsteht wahre Liebe und Freundschaft (Mon. 378) gegenüber der falschen, die nur um äusser-

licher Zwecke willen da ist, und wo desshalb der Freund dem Freund, der Liebende der Geliebten das wahre Wesen zerstört (Mon. 386 f.). Durch sie sehen die Liebenden einander „in ihrer göttlichen Unverletzlichkeit und Unsterblichkeit" (Briefe über Lucinde philos. W. I 494). Sie ermöglichen die wahre Ehe und die wahre Art Vater zu sein und damit die höchste und schönste Stufe der Menschheit. Hier zeigt sich die höchste Kraft, die gegen freie Wesen Freiheit übt (Mon 402 ff.).

Die aus ihnen entspringende Gemeinschaft macht erst Vaterland und Staat zu dem, was sie sein sollen, dass sich jeder als Teil fühlen kann von des Vaterlandes Vernunft, Fantasie und Stärke, es liebt als sein selbstgeschaffenes, höheres Dasein (Mon. 388). Hier tritt deutlich hervor, wie Schleiermacher notwendig den Nationalstaat für das richtige halten musste, wo wahres gegenseitiges Verständnis, Anschauung möglich ist, und ein erbitterter Feind aller Bestrebungen, die ohne Rücksicht auf die Möglichkeit innerlicher Gemeinschaft Staaten zusammenschweissen wollen. Der Mensch muss einer Welt angehören, „die er machen half", d. h., die dadurch entsteht, dass er und andere sich in ihrem Wesen darstellen, anschauen und gegenseitig bilden, und die desshalb auch „das Ganze seines Denkens und Willens umfasst" (Mon. 390, 392).

So soll auch jeder alle Mittel der Gemeinschaft, Geselligkeit, Sprache und Sitte, so gestalten, dass sie einen Weg zu seinem wahren Wesen, aber auch ihm einen solchen zu dem anderer ermöglichen. Dann arbeitet er daran, dass das Höchste, das rechte Ziel der Menschheit, aus den Keimen der Gegenwart hervorgehe (Mon. 391—95).

Daran soll jeder, der Geringste wie der Höchte, mitwirken und darin seinen wahren Wert und sein wahres Wesen finden. Wer dies thut, nimmt Teil an dem wahren, göttlichen Leben des Menschen und wer dies einmal gekostet, möchte immer daran teilnehmen (Mon. 360). Nur wer daran teilnimmt, d. h., nur wer Sinn und Liebe hat,

ist auch etwas eigentümlich liebenswertes (Mon. 378) und bekommt überhaupt einen Wert.

„Ich nehme die menschliche Natur als eine notwendige Stufe des geistigen Lebens, die eben da sein muss, und von dieser Seite betrachtet, ist kein Mensch unbedeutend, der etwas eigentümliches hat, der die menschliche Natur von einer Seite darstellt" (Br. I 402).

Das Bewusstsein, daran teilzunehmen, ist auch die innere Kraft seines eigenen Wesens. Es erlahmt in trüben Stunden und muss dann durch die Freunde gestärkt werden. „Der Glaube, dass auch mein Dasein und Leben, nicht bloss die absichtliche Darstellung in die Gemüter lebendig eingreift, bedarf bei mir einer solchen Stärkung gar sehr" (Br. I 290).

Der Begriff Anschauung erstreckt sich nun bei Schleiermacher auf alles, was ein eigengebildetes, einheitliches Wesen hat, das nicht nur durch ein Zusammensein äusserer Daten zu erkennen ist, sondern das in seinem inneren Dasein, seinen eigenen Gesetzen, seiner eigenen Art aufzufassen ist. Alles derartige erschliesst dem Menschen die Gabe der Anschauung.

Ein solches Wesen ist ein Buch. Es muss nicht nur mit dem Verstande, sondern auch mit der „Fantasie" verstanden (Br. I 329), „angeschaut" werden (Br. I 225). Es liegt ihm ja das Wesen und Wollen des Schreibers zu Grunde (Recension Garves ges. W. z. Philos. I. Bd. 510; Br. I 328). In den Briefen über die Lucinde erlaubt sich die (fingierte) Schreiberin noch kein Urteil über diese, weil sie lange bei der Anschauung verweilt, ehe sie sich ein Urteil oder eine Übersicht erlaubt „bei allem, was ein eigengebildetes Wesen ankündigt" (philos. W. I 423). Auch das ganze Leben des Menschen, wie er es sich entsprechend seinem Wesen gestaltet, ist durch solche Anschauung in seiner Einheit zu erfassen: „Wer ein schön gestaltetes Leben anschauend mitgeniessen darf" (an H. Herz, Br. I 80). An Reimer, in dessen Familienleben er einen Einblick gewonnen hatte, schreibt er: „Wenn mein Leben so klar und vollständig

dasteht, sollst du es auch so rein anschauen" (Br. I. 313). Ehe und Berufsleben bieten solche Anschauungen: „Ich habe dich in deiner Liebe gesehen und in deinem Berufe, das waren die beiden Anschauungen, deren ich bedurfte" (An E. v. Willich, Br. I. 410).

Die Anschauung allein ermöglicht es, die ganze Idee der Charaktere der Völker aufzufassen, die im Einzelnen nicht anders als zerstreut und mit vielem Fremdartigen vermischt angetroffen werden (P. 33; O. 23) und sie lehrt das wahre Wesen des Vaterlandes verstehen (Mon. 388). Auch die Sprache (Br. II 26), die Geschichte (Mon. 401) und die ganze Welt (Mon. 420) können in ihrem wahren Wesen nur durch die Anschauung erkannt werden.

Auch diese Anschauung anderer nennt Schleiermacher „ursprünglich", wie wir sahen (S. 17 d. A.). Sie ist hervorgerufen durch äussere Eindrücke. Die Bezeichnung „ursprünglich" kann also nicht sagen wollen, dass sie durch nichts Äusseres vermittelt sei.

Doch wir sahen, dass diese Anschauung nicht möglich ist, ohne dass der Mensch Selbstanschauung hat. Diese gibt ihm erst das Verständnis für die Regel und das innere Dasein eines eigenen Wesens. Dieses Verständnis ermöglicht ihm erst, sich darnach das innere Wesen anderer zu construieren, zu schaffen.

Das aber ist das „ursprüngliche" an dieser Anschauung, dass sie von jedem selbständig geschaffen werden muss. Wenn sie nicht eine ursprüngliche, d. h. von dem, der sie hat, selbst geschaffen ist, ist sie überhaupt keine.

Desshalb setzt sie auch einen Habitus im Gemüte des Menschen voraus, durch den ihr Schaffen erst möglich wird, die Selbstanschauung.

II.

Die religiöse Anschauung.

1. Was ist bei Schleiermacher „Anschauung des Universums“ und in welchem Verhältnisse stehen dazu die religiösen Gefühle?

Wenn Schleiermacher den Begriff Anschauung auf das Gebiet der Religion überträgt, so müssen wir nach dem vorhergehenden annehmen, dass auch hier ein eigentümlich gebildetes Wesen anzuschauen ist. Ebenso müssen wir annehmen, dass der Mensch eine eigene Kraft besitzt, dieses anzuschauen.

Das Angeschaute muss dem Anschauenden auf irgend eine Weise gegeben sein, muss auf es einwirken. Der Anschauende wiederum muss gemäss einer in ihm liegenden Gabe das Angeschaute aus diesen Wirkungen construieren können.

Ist nun der Anschauende in der Religion wiederum der Mensch, so ist das Angeschaute hier das Universum. Durch Zusammenwirken beider kommt die religiöse Anschauung zu Stande (P. 52 ff.; O. 32 ff.; Lipsius S. 161 f., 168; O. Ritschl 47 f.). Es muss also ein Wirken, ein Handeln des Universums den Menschen treffen. Solche Handlungen des Universums sind alle Begebenheiten in der Welt, alle Thaten, jedes Wesen, besonders jeder Mensch, die Menschheit und ihre Geschichte (P. 55 ff., 48, 102; O. 32 f., 29, 56 f.). Aber in diesen allen ist nicht das Wesen des Universums selbst gegeben, sie sind nicht das Universum selbst (P. 57, 94 f., 105 f.; O. 33, 51, 59). In diesen allen wird das Universum „angeschaut“, d. h. hinter ihnen und in ihnen sich ausdrückend und wirkend schaut der Mensch ein einheitliches Wesen, ebenso wie er hinter und in allen Thaten eines Menschen ein einheitliches Wesen anschaut. Er sieht in allen diesen Thaten Individualität und Charakter des Universums (P. 59 f.; O. 33). So sieht die Religion

im Universum also ein Wesen, das Individualität und Charakter hat. Dementsprechend heisst es auch: „Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion“ (P. 60; O. 33).

Hiergegen führe man nicht an, dass ja die Religion keine Erkenntnis der „Natur und Substanz des Ganzen“ biete (P. 58; O. 33). Das thut sie nicht. So wenig wie die sinnliche Anschauung eine Erkenntnis des Dinges an sich und die Anschauung anderer Menschen oder die Selbstanschauung Erkenntnis der Natur und Substanz der menschlichen Seele bieten. Auch die Religion bietet uns eine Anschauung, d. h. eine vom Menschen auf Grund der Handlungen des Universums construierte Vorstellung von dem in allem wirkenden inneren Wesen, seiner Regel, seinem Sollen (P. 53 f.; O. 32 f.).

Diese religiöse Anschauung kommt nun auch grade so zu Stande, wie die Anschaunng anderer Menschen. Das Hervorbringende ist die schöpferische Kraft des Menschen, die Fantasie. So heisst die Kraft nach der Art ihrer Thätigkeit.

Nach Ausgangspunkt und Inhalt ist es ebenfalls das Gemüt des Menschen, das anschaut (P. 71, 77, 92 f., 107; O. 39, 42, 50 f., 60; Lipsius S. 150 f.).

„Darum ist es auch das Gemüt recht eigentlich, worauf die Religion hinsieht, und woher sie die Anschauungen der Welt nimmt“ (P. 92; O. 50).

Hieraus wird sofort klar, dass mit der religiösen Anschauung Gefühle verbunden sein müssen. Das Gemüt bildet die Anschauungen aus den es treffenden Handlungen des Universums. Durch diese wird es erregt. Diese Erregungen werden einerseits als Gefühle bewusst, andererseits erzeugen sie Anschauungen. Da nun das Gemüt das aufnehmende und bildende Organ ist, so ist auch die religiöse Anschauung, wie die anderer Menschen, abhängig von der Bildung des Gemütes. Wie ein sinnlicher Mensch bei sich und andern nicht über das Äusserliche hinauskommt, so sieht er auch vom Universum nur die äusseren

Begebenheiten und ihren Nutzen oder Schaden für ihn. Religion kann also nur in dem Gemüte vorhanden sein, das zu gleicher Zeit im Stande ist, sich und andere in ihrem wahren Wesen anzuschauen. Nur wer diese Fähigkeit überhaupt hat, der hat sie auch dem Universum gegenüber. So scharf also Schleiermacher Religion und Moral trennt, so haben sie doch ihren Vereinigungspunkt im Gemüte des Menschen. Dies wird noch weiter erläutert werden (s. II. Teil I. 2.).

„Umsonst ist alles für denjenigen da, der sich selbst allein stellt, denn um die Welt anzuschauen und um Religion zu haben, muss der Mensch erst die Menschheit gefunden haben und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe (P. 93 f.; O. 50 f.). Erst von dieser Anschauung aus kann sich das Gemüt auch zur höheren erheben. Es muss im Stande sein, Individualität und Einheit in sich und anderen zu schauen. Diese Begriffe überträgt es dann auf das Universum (P. 92 f.; O. 50 f.). Es schaut in diesem also ein seinem Wesen analoges Wesen, das es durch diese seine Functionen verstehen kann.

Doch die Anschauung der Menschheit findet der Mensch nur in und durch Liebe, d. h. wenn sein Begehrungsvermögen bestimmt ist durch die Gefühle, die mit Selbstanschauung und Anschauung anderer verbunden sind, und nach diesen strebt. Ebenso muss das Begehrungsvermögen bestimmt sein durch die mit der Anschauung des Universums verbundenen Gefühle, damit es nach dieser Anschauung strebt, sie entwickelt. Es muss der „Trieb anzuschauen“ vorhanden sein (P. 51, 68; O. 31, 37), die Sehnsucht nach dem Unendlichen, die Richtung des Gemütes auf das Ewige (P. 24; O. 17). Diese Richtung des Gemütes aber entwickelt sich nur mit der Richtung desselben auf die Menschheit. Diese aber ist die Liebe. Aus dieser Liebe erwächst auch die Religion, ja sie ist solche Liebe, solch ein Trieb, ein eigenes Wesen anzuschauen.

Desshalb: Sehnsucht nach Liebe[1]) ist es, was ihm (dem Menschen) zum Genuss der Religion verhilft (P. 94; O. 51).

Das alles nun setzt einen bestimmten Zustand des Gemütes, also eine Bildung desselben voraus. Ganz und voll erreicht wird dieser Zustand erst durch die Anschauung selbst, da wo sie ist. Doch ist er auch als Voraussetzung derselben zu betrachten. Da dieser Zustand des Gemütes darin besteht, dass es die Handlungen des Universums richtig aufnimmt, durch sie erregt wird, diese Erregungen aber als Gefühl bewusst werden, so wird er auch kurzweg „Gefühl" genannt. Dies Wort bezeichnet dann Fähigkeit des Gemütes zu Gefühlen, hier zu religiösen Gefühlen. So ist der der Religion unfähig, dem „das Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Natur fehlt" (P. 50; O. 31).

Dieses Gefühl aber wird gebildet durch die vorhergehenden Anschauungen. Es ist „nichts anderes als die ununterbrochene Thätigkeit gewisser Ideen" (Br. I 333). Diese Ideen selbst sind aber nur möglich, wenn das Gemüt die Handlungen des Universums aufnehmen kann, also Gefühl hat. So bilden die Anschauungen das Gemüt in seiner Gefühlsfähigkeit weiter, die Gefühle produzieren Anschauungen, die dann wieder bildend wirken. „Gedanken und Gefühle bilden einander wechselseitig aus" (Kritik d. Sittenlehre, Ges. W. zur Philos. I 240), „Gefühl und Einsicht eines jeden bilden sich gegenseitig aus" (a. a. O. 243).

So kann man das Gefühl fassen als das der Anschauung Vorhergehende und Nachfolgende. Genau betrachtet ist es aber auch hier etwas ihr parallel Laufendes. Indem das Gemüt die Handlungen des Universums wahrnimmt, produziert es nach innen zu Gefühle, durch die

---

[1]) Im Originaltext heist es Religion. Dies gibt keinen Sinn. In der II. Ausgabe heisst es „Liebe". Dasselbe konjiciert Otto in seiner Ausgabe und ein Unbekannter mit Bleistift am Rande des von mir benutzten Exemplars von Pünjer aus der Berliner Bibliothek. „Religion" ist wohl durch Irrtum des Setzers aus der zweiten Hälfte des Satzes auch in die erste geraten.

seine Erregtheit dem Menschen selbst bewusst wird, nach aussen Anschauungen, die den Menschen das Erregende erkennen lassen.

Gefühle ohne Anschauung sind ein unklarer Zustand. Da, wo Gefühle auftreten, ohne dass auch Anschauung produziert wird, sind sie nur Nachahmung der Gefühle anderer Menschen und ihrer Religion. Ebenso ist Anschauung ohne Gefühle leere Mythologie ohne religiösen, gemütserhebenden und bildenden Wert.

Hiermit richtet sich Schleiermacher sowohl gegen Supranaturalismus als Rationalismus und die Kantischen Postulate. In ihnen allen werden seiner Ansicht nach Anschauungen ohne Gefühle weiter gepflanzt. Ebenso gibt es eine mystische Schule, die Gefühle ohne Anschauungen hegt (Lipsius, S. 170).

2. Die Entstehung und Entwicklung der religiösen Anschauung.

Hierbei ist zweierlei zu beachten. 1. Die Religion entspringt notwendig aus dem inneren Wesen des Menschen, dem Gemüte. Sie ist also ein eigenes Produkt desselben, „ursprünglich". 2. Zur Religion ist doch wieder eine Bildung des Gemüts notwendig. So ist sie in ihrer bestimmten Gestalt und Haltung ein Produkt der Geschichte. (P. 17; O. 13; Lipsius, S. 159; Bender I 168; O. Ritschl, S. 30 ff.)

So ist es schon bei dem einzelnen Menschen. Er bedarf der Mittler, die die Bildung des Gemütes und dadurch die Religiosität in ihm hervorbringen (P. 118; O. 68), der Heroen der Religion[1]) (P. 23; O. 16). Diese haben eine doppelte Aufgabe. 1. Sie erziehen das Gemüt zur Fähigkeit des Anschauens. In den sinnlichen Gemütern wecken sie die höhere Grundkraft des Menschen, den Trieb, sich hinzugeben, die Liebe. Den sich in diesem

[1]) vergl. O. Ritschl, S. 79 ff.

Triebe verzehrenden Gemütern zeigen sie die reale Welt, in der sie wirken und schaffen sollen. Überall wecken sie den schlafenden Keim der besseren Menschheit, verkünden sie das Innere aller geistigen Geheimnisse und sprechen sie aus dem Reiche Gottes herab, streuen begeisterte Reden aus, ob ein empfängliches Gemüt sie finde und bei sich Frucht bringen lasse (P. 8—10; O. 6—8). Ihre 2. Aufgabe ist, immer neue Gebiete der Welt der religiösen Anschauung zu erschliessen, in allem, was neu in den Gesichtskreis der Menschheit tritt das innere Wesen des Universums zu schauen.

Diese Heroen der Religion greifen nun nur dadurch in das innere Wesen der Menschen ein, dass sie sich ihnen darstellen. Mehr kann niemand thun. Dadurch aber, dass die andern sie anschauen in ihrem Wesen, werden sie gebildet, weiter geführt zu immer tieferer Anschauung, schliesslich zu der des Universums. Haben sie diese aufgenommen, dann erscheint ihnen vor allem in diesen Heroen der Religion das Handeln des Universums.

Aber notwendig ist, dass in ihnen selbst die Anschauungsfähigkeit entsteht, denn Religion ohne diese gibt es nicht. Die Religion ist Sache des menschlichen Gemütes, nicht nur der Geschichte. Je nach der Bildung des Gemütes, der Weite des Blickes, der Kenntnis und Erfahrung von Welt und Menschen entsteht nun im religiösen Menschen eine eigene Anschauung des Universums. Je nach der Verschiedenheit in diesen Dingen — nach dem Standpunkte des Anschauenden sagen die Reden (P. 62; O. 35) — entstehen nun auch verschiedene Anschauungen. Menschen mögen sich noch so nahe stehen, Unterschiede finden sich doch bei ihnen.

Desshalb gibt es kein geschlossenes System für die Religion so wenig wie für die Sternenwelt. Wie in dieser der immer weiter dringende Blick immer neues entdeckt, so entdeckt das immer tiefer werdende Gemüt immer neue Anschauungen in der alten Welt, und vor allem auch in

dem, was neu von der Welt bekannt wird. So ist die Religion unendlich und mannigfaltig (P. 61; O. 34).

Dies darf freilich nicht so verstanden werden, als hätte die Religion keinen Einheitspunkt. Sie ist ja Anschauung eines einheitlichen Wesens. Nur darüber gibt es kein System, wo und wie sie dieses findet.

Hinzufügen kann man wohl auch im Sinne Schleiermachers, dass die Anschauungen der Menschen, die sich zeitlich und gesellschaftlich am nächsten stehen, einander auch am ähnlichsten sein müssen. Bei ihnen ist ja der Standpunkt und die Gemütsbildung am wenigsten verschieden. Dies führt dazu, dass es historisch gewordene religiöse Gemeinschaften gibt.

Für das Entstehen der religiösen Anschauungen in dem menschlichen Gemüte gibt es nun verschiedene Begriffe. Alle diese Begriffe gehören nicht unmittelbar zur Religion. Man kann Religion haben ohne sie. Aber der religiöse Mensch kommt zu ihnen, wenn er sich das Entstehen der Religion klar macht von seiner Religion aus, d. h. wenn er auch in diesem Entstehen der Religion Handeln des Universums sieht (P. 114 ff.; O. 65 ff.). Entsteht in dem Gemüte des Menschen eine neue Anschauung des Universums, so nennt das der religiöse Mensch eine Offenbarung desselben an ihn.

Diese Offenbarung kann auf zweierlei Weise entstehen: 1. Es kann das Gemüt von einer Begebenheit, etwas äusserem getroffen werden und darin eine Handlung des Universums erkennen. Dies erscheint ihm als ein Zeichen, eine Andeutung des Universums. Die Begebenheit nennt man in der religiösen Sprache ein Wunder, d. h. eine solche, in der das Handeln des Universums unmittelbar erkannt wird. Sofern für die Menschen das Handeln des Universums vor allem in den Heroen der Religion erkannt wird, sind diese vor allem solche Wunder. 2. Die Offenbarung kann dadurch zu Stande kommen,

dass das Gemüt sich vertieft. Dies wird auf das Universum zurückgeführt als eine Eingebung desselben. Solche Eingebungen constatieren wir vor allem bei den Menschen, die uns religiös erwecken und beeinflussen. Alles Handeln, das religiös belehrend wirkt, führen wir auf Eingebung zurück.

Diese Begriffe haben alle nichts zu thun mit Physik und Psychologie. Nicht diejenige Begebenheit, die durch die Wissenschaft unerklärlich ist, ist für die Religion ein Wunder, eine Eingebung, sondern jede, in der sie das Wirken des Universums sieht, sie mag noch so alltäglich sein (vgl. Lommatzsch: Schleiermachers Lehre vom Wunder). Ebenso verhält es sich mit dem Begriffe „Weissagung". Aus ihrer Kenntnis vom Wesen des Universums schliesst die religiöse Anschauung, was dieses mit einer begonnenen Handlung bezweckt und wie dieses sie beenden wird. Je vollkommener die religiöse Anschauung, desto sicherer dieser Schluss. Trifft sie nicht zu, so dient das der religiösen Anschauung als Correctur.

Sofern nun alle Religion von der Religion auf ein Handeln des Universums selbst zurückgeführt wird, wird sie als übernatürliche Gnadenwirkung betrachtet. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als sei die Vermittlung endlicher Faktoren ausgeschlossen. Im Gegenteil, grade in ihnen wirkt das Universum, vor allem in den Heroen.

Die beiden Faktoren nun, die das Entstehen der Religion im einzelnen Menschen bedingen, bedingen auch ihre Geschichte in der Menscheit. Der Blick der Menschheit erweitert sich beständig. Immer mehr Handlungen des Universums lernt der Mensch kennen und immer mehr Zusammenhänge zwischen ihnen. Andrerseits wird sein Gemüt immer mehr vertieft, sodass er das innere Wesen immer besser verstehen lernt.

Die äussere Entwicklung setzt in der Zeit ein, da sein Sinn nur eine verworrene Summe von Einzelheiten

sah und begriff. Darauf folgte eine Zeit, wo er das Chaos zu ordnen begann, einzelne Gebiete, Elemente und Kräfte darin unterschied und zusammenfasste. Schliesslich ist er im Stande, die ganze ihn umgebende Welt als eine Einheit zu fassen, in aller Vielheit ein System zu erkennen (P. 125 bis 27; O. 71 ff.).

Doch in dem allem liegt noch nicht die Religion. Es muss noch die von dem Gemüt gebildete Anschauung, die das Prinzip des Universums in dem allem erkennt (P. 125; O. 70 f.), hinzukommen [1]) (P. 241, 253, 256; O. 133, 138 f., 141). Erst diese Anschauung macht eine bestimmte Religion zu einem Individuum unter den Religionen, gibt ihr ihr eigenes, nicht aber ob sie das Weltall als Chaos oder als Einheit auffasst.

Diese Anschauung hängt aber von der Bildung des Gemütes ab. Dieses entwickelt sich in der Menschheit in einer parallelen Reihe. Beide Reihen sind auch keineswegs unabhängig von einander.

Erst wenn der Mensch in sich selbst eine einheitliche Kraft, einen Willen anschaut, spürt er auch das Bedürfnis, in dem Mannigfaltigen ausser ihm Kräfte zu suchen, ihnen Gebiete abzuteilen u. s. w.

Vorher erscheint ihm alles als Chaos. Sofern er es religiös anschaut, also darin Wesen, handelnde Mächte erkennen will, kann er nur blindes Geschick oder blindhandelnde Götter, Götzen darin finden. Er kennt ja noch nicht aus der Selbstanschauung ein Wesen, das einen einheitlichen Willen hat. So kennt er auch keine bestimmte Grenzen der Gebiete, keine bestimmten Eigenschaften der Götzen. Wir stehen auf der Stufe, die Animismus und Fetischismus einnehmen (P. 125 f.; O. 71 f.).

So kann sich auf dieser Stufe nur eine schwache, unklare Religion bilden. Das Gemüt ist noch unentwickelt, ohne Kraft eigene Wesen anzuschauen. Schleiermacher

[1] Diese Scheidung vollzieht O. Ritschl nicht (S. 61 f.), doch ist ohne diese Scheidung die Stellung Schleiermachers zum Gottesbegriff nicht zu begreifen (vergl. S. 45 d. A.).

geht sogar soweit, dass er diese „Ahnungen des Unsichtbaren", die dem Menschen aus den Einzelheiten des natürlichen Lebens entstehen, gar nicht Religion nennen will. Sie sind nicht „Anschauungen der Welt und ihres Geistes — denn es sind nur Blicke auf das unbegreifliche und unermessliche Einzelne — sondern Suchen und Forschen nach Ursache und erster Kraft", deshalb eher philosophisch zu nennen. Wir sehen, wie ernst es ihm damit ist, dass die Religion eine vom menschlichen Gemüte gebildete Anschauung vom inneren Wesen der Welt ist (P. 83; O. 45).

Sobald nun der Mensch im Stand war, sich selbst als hervorbringende Kraft und Ursache zu fühlen, suchte er solche Kräfte auch immer energischer in der Welt, fand sie, sonderte ihre Gebiete ab. Zugleich aber gewann sein Gemüt immer mehr an Kraft, einzelne Wesen mit bestimmtem Willen anzuschauen. Ein solches Wesen war ihm ja nun in der Selbstanschauung gegeben. So ging der Erfassung eines höheren Weltbildes auch eine Vertiefung der Religion zur Seite. Sie schaute in diesen einzelnen Gebieten das Wirken einzelner, zwecksetzender Willen an, oder wenn man vom Persönlichen absah, eine durch Zusammenwirken von Kräften hervorgerufene, motivierte Notwendigkeit (P. 125; O. 71).

Dieser Stufe der Entwicklung gehörten also die Religionen an, die Familien-, Stamm-, Volksgötter, Quell-, Berggötter haben oder ein in allem wirkendes Fatum.

Jedes Ereignis wird bei ihnen als Handlung des auf diesem Gebiete wirkenden Gottes angeschaut. Jedes neue Ereignis auf einem Gebiete offenbart eine neue Eigenschaft des betreffenden Gottes. Dieser erhielt deshalb davon einen Beinamen (P. 59 f.; O. 33). Das Zusammenleben dieser Götter in Kampf oder Frieden ist eine Abbildung dessen, wie man sich den Charakter des Universums denkt (P. 60; O. 33).

Doch es kommt die Zeit, wo der Mensch erkennt, dass er mit seinem Willen Herr dieser Kräfte werden kann; dass er ihren Streit benutzen kann, sie zu besiegen.

Das Gefühl der Abhängigkeit von ihnen treibt ihn nicht mehr zur Religion (P. 83; O. 45). Es erschliesst sich ihm ein neues, höheres Gebiet, das der menschlichen Zwecke in ihrer Gemeinschaft, der Menschheit.

Zugleich vertieft sich seine Anschauungskraft für sich und andere als eigene, freie, zwecksetzende Wesen immer mehr. So wird ihm sein Gott ein solches Wesen, das nur nicht einen, sondern die Gesamtheit der menschlichen Zwecke zum Zweck hat. Gott ist der Genius der Menschheit (P. 122 f.; O. 70).

Doch auch hierüber hinaus steigt die Religion. Sie schaut Gott in noch mehr an als in der Menschheit, im ganzen Universum als dessen einheitliches Prinzip. Das menschliche Gemüt entwickelt sich so hoch, dass es sich als etwas anschaut, das sein Ziel über sich und die Menschheit hinaus im Universum und der Gemeinschaft mit ihm hat (P. 131 ff.; O. 73).

Während sie aber jetzt noch auf der Stufe steht, dass sie von dem Inneren des Menschen aus auf dieses Prinzip schliessen muss, wird einst die Zeit kommen, da die Religion alles in der Welt, auch die Natur erfüllt sieht von dem einen Prinzip des Universums (P. 86; O. 46).

3. Die „Ursprünglichkeit" der religiösen Anschauung bei Schleiermacher. — Auseinandersetzung mit Lipsius, A. Ritschl, Bender, O. Ritschl, Bleek.

Gegenüber dem bisher Ausgeführten erhebt sich die Frage, wie Schleiermacher diese so mannigfach vermittelte und von aussen erregte religiöse Anschauung eine „ursprüngliche" nennen könne.

Mit diesem Ausdrucke will auch Schleiermacher nicht mehr sagen, als er mit der Behauptung sagen will, dass Anschauung und Gefühl unzertrennlich verbunden seien in der Religion, nämlich dies, dass religiöse Anschauung

eine aus dem Innern des Menschen heraus selbst gebildete sein müsse.

Wie kommt er aber dazu, sie gerade „ursprünglich“ zu nennen? Aus folgenden Gründen (vergl. S. 25 d. A.):

Selbständig gebildet werden kann eine Anschauung nicht ohne eine vorhergehende Erregung des Gemüts, die als Gefühl ins Bewusstsein tritt. Umgekehrt kann eine solche Erregung nicht vorhanden sein, ohne dass eine Anschauung von einem Erregenden entsteht.

Ist Gefühl vorhanden ohne Anschauung, so ist es nachgeahmt, nicht Bewusstwerden wirklich vorhandener, von aussen erregter Gemütsbewegung. Ist Anschauung da ohne Gefühl, so ist sie übernommen, nicht auf Grund eigener Erregtheit gebildet, diese eigene Erregtheit muss immer vorausgehen.

Nun kann aber eine solche Erregtheit des Gemütes nur eintreten, wo das Gemüt fähig, gebildet ist, solche Eindrücke aufzunehmen.

Der durch die Bildung des Gemütes erzeugte Habitus muss also im Menschen vorhanden sein, wenn religiöse Anschauung entstehen soll, ebenso wie ein solcher vorhanden sein muss bei der Anschauung anderer.

So oft echte religiöse Anschauung entsteht, ist sie eine auf Grund dieses Habitus vom Menschen selbständig, aus seinem Inneren heraus gebildete, d. h. ursprüngliche oder auch unmittelbare.

In einem ganz anderen Sinne fassen diejenigen die Worte „ursprünglich“ und „unmittelbar“, die diese Anschauung bei Schleiermacher als einen mystischen Akt bezeichnen, im Sinne dessen, was man als historische Erscheinung Mystik nennt.

Sie nehmen an, Schleiermacher rede von einem im Menschen ursprünglich, d. h. innerhalb seines Geistes ohne Beziehung auf die Aussenwelt vorgehenden Akte. Da nun andrerseits nicht zu verkennen ist, dass die religiöse Anschauung sehr deutliche Beziehungen zur Aussenwelt hat, so verwickeln sich die Anhänger dieser Richtung in

Widersprüche. Auf dieser Seite stehen nun gerade diejenigen, die Schleiermachers Gedankenwelt den genauesten Beobachtungen unterzogen und am gewissenhaftesten geprüft haben. Zunächst ist es Lipsius, der sie vertritt. (Schleiermachers Reden über die Religion.) (Jahrb. für protest. Theol. I. Jahrgang 1875) (vergl. S. 167.)

Lipsius geht davon aus, dass Schleiermacher die Anschauung des Unendlichen im Endlichen finde (S. 136). Aber sofern diese Anschauung ein mystischer Akt ist, ist dieses Endliche, in dem sie gefunden wird, nur das eigne Ich des Menschen. Die religiöse Anschauung ist das Bewusstwerden der unmittelbaren Einheit des Ich mit dem Universum (S. 163, 165). Ja die Anschauung ist diese ursprüngliche Einheit im Ich und Universum selbst (S. 175).

Es ist klar, dass diese Anschauung nur im Innern des Menschen gegeben sein könnte, und dass dieser Akt für sich alleinstehend nur die Erkenntniss vom Universum als die im Ich wirkende lebendige Kraft geben kann. Sie führt zum Pantheismus.

Doch Lipsius hat Schleiermachers Gedanken viel zu genau beobachtet, um hierbei stehen zu bleiben. Er bemerkt, dass die Anschauung bei Schleiermacher noch etwas ganz anderes, etwas aus der Aussenwelt geschöpftes ist.

Der Mensch sieht das unendliche Leben in allen seinen verschiedenen Gestaltungen, und durch dieses Erblicken des Lebens kommt er zu dem Gedanken einer einheitlichen, dies alles hervorbringenden Lebenskraft, deren Wirken er so anschaut (141 ff., 169 ff.). Wenn der Mensch ergriffen wird von der Schönheit, Grösse, von irgend etwas Einzelnem, dann ergreift er darin die alles bewegende Kraft; er liegt am Busen der Natur (S. 171, 172 f.).

Weil das schliessliche Resultat dasselbe ist, übersieht Lipsius, dass der Weg ein recht verschiedener ist. Einmal ist das Anschauen das Insichschauen des Ich, das andere Mal ist es ein Anschauen von etwas in der Aussen-

welt, das erst konstruiert werden muss, nicht wie das erste unmittelbar gegeben ist.

Es ist klar, dass nur das Zweite dem Begriffe Schleiermachers entspricht, der ja deutlich sagt, dass Anschauung etwas vom Ich gebildetes ist.

Trotzdem muss Lipsius das erste auch festhalten. Würde er das nicht, so müsste er ein gutes Stück von Schleiermachers tiefer Innerlichkeit fallen lassen. Ist die im Universum wirkende Lebenskraft das, was dem Menschen in sich unmittelbar gegeben ist, so kann sie nie als etwas völlig ungeistiges gefasst werden. Wird sie aber nur in der Aussenwelt angeschaut, so ist sie um ein gutes Stück ungeistiger und materialistischer. Da wo Lipsius von dem zweiten Begriffe ausgeht, gibt er sogar schliesslich den Gedanken auf, dass das Universum die in der Aussenwelt angeschaute Kraft ist; es ist die Aussenwelt selbst, die als harmonisches Ganzes erscheint (S. 173). Ist es aber diese selbst, dann ist dieser Begriff des Universums überhaupt nicht mehr zu vereinigen mit dem Gedanken, dass es im Ich gegeben ist.

So hat Lipsius, ohne es zu bemerken, zwei verschiedene Wege zum Universum bei Schleiermacher konstatiert. Erstens die Anschauung des Universums im Innern des Menschen als mystischer Akt.

Zweitens die Anschauung des Universums als die in allem Endlichen wirkende Kraft. Beide Wege geben denselben Begriff des Universums als der überall vorhandenen Lebenskraft. Solange man sie zusammen behält, muss das Universum als etwas Geistiges gefasst werden.

Auf dem zweiten Wege allein aber kommt man zu der Vorstellung, die Anschauung des Endlichen in seiner Gesammtheit sei das Universum. Diese, die „ästhetische" genannte Anschauung, ist doch nur ein schön gefärbter Materialismus. Mit Recht hält Lipsius die anderen Vorstellungen fest, trotz der Widersprüche.

Diese Widersprüche vermeidet A. Ritschl, indem er nur den zuletzt beschriebenen Begriff vom Universum

festhält. (A. Ritschl: Schleiermachers Reden über die Religion.)

Zwar berücksichtigt er nicht den Unterschied der Ausgaben. Trotzdem muss er hier angeführt werden, weil seine Auffassung sehr einflussreich geworden ist, und weil er mit seinem grossen Scharfsinn auch in der Verhüllung der 3. Ausgabe die für die Reden von Anfang an massgebenden Gedankenkreise erkennt.

Nach ihm ist die Religion die Fähigkeit, das Universum als harmonisches Ganze anzuschauen. Sie thut dem Ganzen gegenüber dasselbe, was der Kunstsinn dem einzelnen Gegenstande gegenüber thut, sie fasst es in seiner Einheit (S. 28). Die Gottesidee ist die Zusammenfassung der Welt als Einheit (S. 41).

Diesem Universum gegenüber sind nur Gefühle möglich, die den musikalischen entsprechen. Ein willenloses Sichmitnehmenlassen von dieser Harmonie.

Wäre es so, dann könnte Schleiermacher unmöglich zugeben, dass diese Anschauung vom Menschen selbst gebildet ist. Sie muss dann etwas völlig ausser ihm Seiendes ihm geben, die Harmonie des Universums. Ist die Anschauung dieser Harmonie etwas vom Menschen selbst Gebildetes, dann ist es doch die grösste Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst, wenn man sich nun einbildet, von dieser Harmonie werde man willenlos getrieben wie von Musik.

Vor allen Dingen aber bleibt bei A. Ritschl völlig unberücksichtigt, dass die religiöse Anschauung durchaus nicht so entsteht, dass das Universum als einheitliches Kunstwerk vor dem Menschen steht und nun von diesem aufgefasst wird. Sie entsteht nur durch ein allmähliches Bilden des Gemütes. Hat dieses eine gewisse Höhe erreicht, dann fühlt es sich durch alles Einzelne, was es trifft, in einer bestimmten Art afficiert, daraus bildet es die Anschauung des Universums als eines auf das Gemüt handelnden Wesens.

Eine solche „ästhetische" religiöse Anschauung würde Schleiermacher wohl beurteilt haben wie Schellings System (vergl. S. 48 d. A.; Br. III 314).

Es fehlt ihr thatsächlich alles, was Schleiermachers innerstes, persönliches Interesse ist und mit einem solchen Schleiermacher würde sich Schleiermacher wohl ebenso ungern beschäftigt haben als A. Ritschl selbst (vergl. A. Ritschl S. 19 f.).

Aber es ist sehr verständlich aus Ritschls Buch selbst, wie er zu dieser Ansicht von Schleiermacher kommt. Er hat sie sich gebildet aus seiner Kenntnis der Wirkungen Schleiermachers in den verschiedenen Richtungen seiner Zeit (wobei er freilich auch den unter 13 aufgezählten S. 94 ff. Unrecht thut).

Mit scharfer Beobachtungsgabe entdeckt er hier die Züge, die wirklich überall von Schleiermacher ihren Ausgangspunkt nehmen. Aber es ist ein falsches Verständnis Schleiermachers, das in diesen Richtungen wirkt, so gewiss es eine einseitige Betrachtung der Romantik ist, wenn man „die Romantik" in dieser 2. Generation charakterisiert findet, die auftrat, als die Vertreter der eigentlichen Romantik schon das Opfer ihres unsprünglichen Strebens nach eigener Persönlichkeit gebracht hatten (man vergl. die Anm. S. 20 d. A. u. R. Haym: Die romantische Schule).

Der Geist dieser 2. Generation ist ganz gewiss von Schleiermacher beeinflusst. Doch ward dieser Einfluss umgebogen, indem man gerade das vergass, was Schleiermacher das „Ursprüngliche" nennt, dass nämlich die Anschauung selbstgeschaffen sein müsse, dass sie desshalb einen Habitus des menschlichen Geistes voraussetze, der zu ihr befähigt, und dass deshalb Anschauung und Gefühl untrennbar seien.

Sehr stark von A. Ritschl beeinflusst ist Bender in seinen Ausführungen über die Reden (Schleiermachers Theologie I. Bd. S. 156 ff.).

Eine kleine Abweichung nur ist es, wenn er den Kunstsinn eine Abart des religiösen sein lässt statt wie Ritschl das Umgekehrte anzunehmen.

Dagegen suchte er — wohl unter dem Eindrucke der Kenntnis der ersten Auflage und des Aufsatzes von

Lipsius — die Anschauung des Universums im Endlichen damit zu vereinen.

Die einmal angeschaute Harmonie des Universums fasst der religiöse Mensch dann in allem Einzelnen. Damit beginnen aber auch die bei A. Ritschl nicht beachteten Widersprüche hervorzutreten (S. 116).

Das Verdienst, diese bei Lipsius hervortretenden, bei A. Ritschl und Bender zu Gunsten der einen Seite beseitigten Widersprüche klar erkannt zu haben, hat O. Ritschl. (Schleiermachers Stellung zum Christentum. 1888.) Zugleich weist er nach, dass der Begriff „Anschauung des Unendlichen im Endlichen" nicht in der Weise zu fassen sei als bei A. Ritschl und Bender, stellt durch die Betonung des Umstandes, dass der Mensch das Wesen des Universums in sich selbst finde, das Interesse Schleiermachers am geistigen Charakter desselben wieder ins Licht und geht zugleich weit über Lipsius hinaus, indem er durch Voranstellen des Begriffes Anschauung vor alle anderen Ernst macht mit dem Gedanken, dass Schleiermacher in den Reden eben von religiösen Anschauungen nicht metaphysischen Begriffen rede (s. S. 4 d. A.; O. Ritschl 46).

Scharf betont er zugleich, dass die Anschauung ein Act im Ich sei, bestehend aus Vorgängen im Subject (S. 49 ff.). Dadurch wird die Gedankenreihe von Lipsius abgeschnitten, die bei A. Ritschl und Bender alleinherrschend war. Soll die Religion eine ästhetische Stellung zum Universum sein im Sinne dieser, so muss es gegeben sein wie ein Kunstwerk.

Ebenso scharf betont er auch, dass diese „unmittelbare" Anschauung nur durch Vermittlung der Einzeldinge entstehe (S. 49 f.), also doch auch wieder nicht in dem andern Sinne rein mystisch sei, dass sie nur im Innern des Menschen entstehe.

Nun aber steht O. Ritschl vor der Schwierigkeit, wie diese durch Endliches vermittelte Anschauung trotzdem eine „unmittelbare" oder ursprüngliche genannt werden

könne. Hiermit ist die Frage, die bei Lipsius verdeckt ist, offen gestellt.

O. Ritschl löst sie, indem er den Begriff der Anschauung teilt. Es gibt eine Anschauung, in der das Endliche immer mitgesetzt ist, in der es als Handeln des Universums erkannt wird. Aber sie ist nicht unmittelbar, bei ihr ist ja immer Reflexion vorhanden (S. 50). Sie ist auch nicht das erste in der Religion, sondern sie geht erst aus der ersten ursprünglichen Anschauung hervor als Kontinuierliches, nach dem Vorübergehen dieser ersten fortdauerndes Dasein der Religion (S. 50, 55).

Dagegen ist die erste ursprüngliche Anschauung etwas anderes. Zwar auch hier ist es Einzelnes, Äusseres, in dem das Universum nahe kommt. Aber dieses verschwindet vor dem geistigen Auge. Diesem erscheint, gewissermassen aus ihm hervortauchend wie eine Vision, das Universum und vereinigt sich mit dem Ich in einem unbegreiflichen, unfassbaren Acte. Dieser einmalige Act gibt nun dem betreffenden Menschen die Erkenntnis des Universums, das er nun in anderen Einzelnen vermittelt anschaut.

Diese Lösung scheitert an der Thatsache, dass nach Schleiermacher jener Moment, in dem nach O. Ritschl die primäre Anschauung beschrieben ist, bei jeder Anschauung vorhanden ist. Er ist auch nicht selbst Anschauung, sondern er geht ihr voran und bildet die Grundlage, aus der Anschauung und Gefühle jedesmal hervorgehen (P. 75 f.; O. 42; O. Ritschl, S. 50 ff.; vergl. auch Dilthey, S. 335). Es ist also nur eine Reihe da. Die Religion besteht in einer fortgesetzten Reihe socher „mystischen" Akte, aus denen jedesmal Anschauung und Gefühle hervorgehen.

Nun ist aber doch offenbar bei Schleiermacher die Religion nicht nur ein fortgesetztes Erneuern dieses Momentes, sondern auch etwas Konstantes, aus dem diese Momente immer wieder hervorgehen (P. 82; O. 44 u. a.), und dieses Konstante im Menschen ist offenbar wiederum

ein Produkt der religiösen Anschauung. Demnach muss doch eine grundlegende vorhanden sein, die dann die anderen erzeugt und auch ihren Charakter bestimmt (vergl. auch O. Ritschl, S. 55, 56; P. 261 f., 80; O. 145 f., 43).

Dies ist richtig. Doch diese erste Anschauung hat desshalb keinen von anderen spezifisch verschiedenen Charakter. Sie ist möglich nach einer vorhergegangenen Bildung des Gemütes. Nachdem sie eingetreten ist, wird das Gemüt wieder durch sie gebildet und fähig zu anderen, noch tieferen Anschauungen u. s. w.

Bleek (Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers, S. 75 ff.) schliesst sich zwar in den Einzelausführungen über den Begriff Anschauung durchweg an O. Ritschl an (s. bes. S. 88 u. S. 93 Anm. 4) und behauptet auch das Vorhandensein einer doppelten mystischen, vorübergehenden und einer kontinuierlichen Anschauung (s. S. 108 f.). Doch ist die ganze Beurteilung, die überall das Ästhetische an Schleiermachers Gedanken betont, wieder stärker von A. Ritschl's Darstellung beeinflusst. Dies ist um so auffallender, als gerade Bleek in seinem auf genauen Quellenstudien beruhenden Werke die sittliche Bestimmtheit Schleiermachers sehr deutlich aufzeigt. Trotzdem geht er mit A. Ritschl soweit, dass er Schleiermacher Hinneigung zum materialistischen Pantheismus vorwerfen kann. Diese wäre auch ganz gewiss vorhanden, wenn Bleek Schleiermachers Anschauung richtig deutete.

Nimmt man aber eine solche Vorstellung bei Schleiermacher an, so übersieht man völlig, dass nach ihm die religiöse Anschauung ein inneres Prinzip des Universums gibt. Dies scheidet ihn von allem Materialismus und wie wir sehen werden, auch vom Pantheismus (vergl. S. 45 d. A.).

II. Teil.

Schleiermachers persönliche religiöse Stellung.

I.

Die in dem Religionsbegriff der Reden gegebenen Grundlagen der eigenen religiösen Vorstellungswelt Schleiermachers.

1. Die Anschauung des Universums und der Gottesbegriff.

Die bisherige Darstellung hat festgehalten, dass nach Schleiermacher Religion haben heisst: „alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen“ (P. 60; O. 33).

Gegen diese Darstellung sprechen nun all die Argumente und Stellen, die man immer für Schleiermachers Pantheismus heranzieht. Es gilt also noch zu betrachten, in welchem Verhältnis zu der bisher betrachteten Vorstellung sie stehen.

Solche Stellen sind: Das Lob Spinozas (P. 52; O. 32); Aussprüche wie: „Gott ist nicht Alles in der Religion, sondern Eins, und das Universum ist mehr“ (P. 133; O. 74); „so ist auch von dieser Idee die Religion nicht abhängig; so müsst Ihr auch zugeben, dass eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andere mit Gott“ (P. 124; O. 70 f.).

Vor allem aber gehört hierher die Stelle, wo er ausführt, dass die Fantasie, wenn sie die religiöse Anschauung schafft, durchaus nicht zur Idee „Gott“ kommen müsse. Ob sie zu ihr komme oder nicht, konstituiere keinen

Unterschied der Religion oder Religiosität. Es komme nur von einer verschiedenen Richtung der Fantasie, die für die Religion nichts ausmache. Die Fantasie kann ihre Richtung durch den Verstand erhalten, dann gelangt sie nicht zum Begriffe Gott, sondern zum Feststellen von Prinzipien und Gesetzen, die das Weltall durchwirken und beherrschen. Der Verstand ist eben die Fähigkeit des Menschen oder der Zwang im Menschen, aus seiner Erfahrung Gesetze zu abstrahieren und diese dann wieder auf die Erfahrung anzuwenden. Auf der niedersten Stufe menschlicher Entwicklung ist diese Fähigkeit des Menschen noch nicht ausgebildet. Desshalb erscheint ihm die Welt als Chaos. Je mehr sie sich entwickelt, desto mehr Kräfte und Gesetze erkennt er darin.

Folgt jedoch die Fantasie dem Gemüte, dann folgt sie eben der Kraft des Menschen, kraft deren er nicht Gesetze sondern empfindende, eigene Wesen ausser sich anschaut. Nun erscheint ihm auch das Universum als ein solches göttliches Wesen (P. 128; O. 72).

Daraus könnte man den Schluss ziehen, dass Schleiermacher sogar den Materialismus als Religion gelten lasse. Dieser nimmt ja einheitlich wirkende Gesetze an. Er ist die Konsequenz der Religion, die dem Verstande folgt.

Das ist im Sinne Schleiermachers völlig falsch. Auch dann, wenn die Fantasie dem Verstande folgt, ist der Verstand nicht mehr als das Vermögen, das die in der Erfahrung ruhenden Gesetze abstrahiert. Die Erfahrung selbst und mit ihr die Anschauung ihrer Gesetze ist immer nur durch die Fantasie gegeben. Diese ist die alle Anschauung schaffende, schöpferische Kraft des Menschen nach ihrer formalen Seite bezeichnet. Wo es sich um geistige Dinge handelt, nimmt sie, wie schon ausgeführt, ihren Inhalt aus dem Gemüte (vergl. S. 17 d. A.)[1]. Desshalb sind auf geistigem Gebiete Gemüt und Fantasie Wechsel-

[1]) Hier wird klar, wie notwendig die Scheidung zwischen Erkenntnis der Welt als Einheit und religiöser Anschauung der Welt als Einheit ist (s. S. 34 Anm.).

begriffe. In einem Briefe an Sack setzt er sogar grade mit Bezug auf unsere Stelle den Begriff „Gemüt" für den „Fantasie" ein, indem er sagt, er habe die verschiedene Stellung der Menschen zum Gottesbegriff als in einer verschiedenen Richtung des Gemütes begründet aufgezeigt (Br. III 283). Ebenso ist es auch wieder die Fantasie, aus der die Liebe und der Himmel hervorgehen müssen, was doch sonst das Gemüth ist (Br. I 329).

So bleibt also die Fantasie oder das Gemüt die Kraft, welche die religiöse Anschauung schafft, auch dann, wenn der Verstand sie leitet. Sie kann aber auch bei der Bildung der Anschauung ihren eigenen Antrieben folgen.

Ein ähnliches Verhältnis konstatiert Schleiermacher auch auf sinnlichem Gebiete. Um dieser Analogie willen sei es erlaubt, einmal etwas aus der späteren Zeit herbeizuziehen. Wie das Gemüt, die Wahrnehmungskraft der geistigen Welt, entweder durch sich selbst bestimmt sein kann und dann ein geistiges, auf es handelndes Wesen in der geistigen Welt anschaut, oder durch den Verstand und dann Gesetze der geistigen Welt konstatiert, so ist es auch mit dem sinnlichen Anschauungsvermögen. Ist dieses mehr bestimmt durch sich selbst, die organische Thätigkeit des Aufnehmens, dann bringt es eine Anschauung erregender Gegenstände hervor. Ist es aber mehr bestimmt durch den Verstand, dann führt es zum Denken, zum Konstatieren der in dem Angeschauten und dem Vorgange des Anschauens wirkenden Gesetze (vergl. Dialektik § 115—117, 128—131 und Br. Weiss: Untersuchungen über Fr. Schleiermachers Dialektik. Zeitschr. für Philosophie und philos. Kritik, hersg. v. J. H. Fichte, Ulrici u. Wirth. Jahrg. 1879).

So schafft der Verstand allein nichts. Er konstatiert mit Hülfe der sinnlichen Anschauung Gesetze der sinnlichen Welt, mit Hülfe des Gemütes solche der geistigen. Die Anschauung der geistigen Welt aber, die er dabei voraussetzt, ist Religion.

Materialismus wäre also für Schleiermacher da, wo die Fähigkeit und das Verständnis für die vom Gemüte ausgehende Anschauung der Welt fehlt. Diese Anschauung des Gemütes oder die Religion findet nun im Universum ein bestimmtes Prinzip (P. 125; O. 71). Dieses Prinzip findet der Mensch, indem er die Begriffe Liebe und Widerstreben, Individualität und Einheit aus seinem Gemüte auf das Universum überträgt. So schafft er eben neben der sinnlichen Anschauung eine solche der geistigen Welt. Wo diese nicht ist, da ist keine Religion.

Diese Begriffe bringt auch die Fantasie hinzu, die dem Verstande folgt. Gerade gegenüber Spinoza spricht er das aus, indem er 1802 über Schellings System urteilt: „Es ist wirklich Spinozismus, aber ohne die Liebe, d. h. ohne das einzige, was ich im Spinoza wert halte“ (Br. III 314). Diese Anschauung des im Universum wirkenden Prinzips ist allen religiösen Gemütern gemeinsam.

Die einen von ihnen nun lassen ohne jede Rücksicht auf anderes dem schöpferischen Triebe desselben Gemütes seinen Lauf. So gestaltet sich ihnen aus der Wahrnehmung dieses einheitlichen Prinzips die Vorstellung eines Wesens, dessen Wille dieses Prinzip ist. Dies geschieht, wie schon ausgeführt, nach denselben Gesetzen, nach denen das Gemüt aus der Wahrnehmung eines einheitlichen Prinzips im Handeln der Menschen die Vorstellung eines einheitlichen Wesens derselben schafft. Möglich wird dieser ganze Vorgang nur dadurch, dass dem Gemüte in der Anschauung des eigenen inneren Wesens die Vorstellung eines solchen gegeben ist, nach deren Analogie es die des Universums schafft. Es schliesst überall, wo es ein dem seinen entsprechendes Handeln wahrnimmt, auf ein einheitliches, geistiges Wesen. Diesen Schluss zu machen, liegt im Wesen des Gemütes. Es kommt desshalb mit „fast unabänderlicher Notwendigkeit“ zu dem Begriffe „Gott“ (P. 129; O. 72). Dieser Ausspruch darf durchaus nicht als ein rhetorisch unbestimmter gefasst werden. Er enthält Schleiermachers eigenste, innerste Überzeugung.

Ebenso ist die Religion ein Eigenes im Menschen, Anschauung des Universums und seines Prinzips. Darin ist dem Menschen etwas Ewiges, Unabänderliches gegeben, auf das er nicht wirken kann, das ihm seine Stellung in der Welt anweist. Thätigkeit geht hieraus nicht hervor.

Aber diese Anschauung des Universums ist auch nur einem zu ihr gebildeten Gemüte möglich. Das Gemüt wird aber dazu gebildet durch Anschauung andrer Menschen und Selbstanschauung. Dieselbe Bildungsstufe, die diese ermöglicht, ermöglicht auch die Religion. Ein Gemüt also, aus dem rechte Sittlichkeit selbständig hervorgeht, muss auch die richtige Anschauung des Universums schaffen: „Dass Religion Quelle der Moral sei, ist nicht wahr und dass Moral Quelle der Religion sei, ist auch nicht wahr. Wahr ist aber, dass Religiosität (also der Habitus des Gemütes, aus dem die Religion hervorgeht) die Quelle der Moralität, und Moralität die Quelle der Religiosität ist" (Dilthey I, A. 106).

Doch der Zusammenhang ist noch inniger.

Die Anschauung des Universums ist dem Menschen nur gegeben in und mit der Anschauung des Endlichen. Aber sie geht ihm nicht auf in der Anschauung der Natur, ihrer Majestät und Schönheit (P. 83 f.; O. 45 ff.). Diese konnten nur die Menschen bewegen, die noch in den rohen Anfängen der Religion und Cultur standen. Eher schon kann eine solche Anschauung dem Menschen aufgehen beim Anblick der ewigen Gesetze, die alles dazu ordnen, dass es dem Leben dient. Aber auch das ist nur ein geringer Stoff für die Religion (P. 90 f.; O. 49; Lipsius S. 178 f.; O. Ritschl S. 56 f.). Die Religion schaut eben im Universum ein geistiges Prinzip an. Ein solches ist dem Menschen aber nur gegeben in dem in ihm selbst wirkenden Prinzip der Liebe, wie er es als das Bewegende in allen menschlichen Gemütern anschaut, die ihm in Selbstanschauung und Anschauung gegeben sind. Nur im Menschen schaut er also ein einheitliches geistiges Prinzip, hervorgehend aus einem geistigen Wesen, an. Desshalb

ist ihm grade hier das Wesen des Universums als Geist, das Grundgesetz desselben, die Liebe gegeben. Desshalb wird nur im Menschen selbst „der Geist sein schöpferisches Wesen [1]) inne". Dadurch aber geht ihm zugleich „das Licht der Gottheit auf" (Mon. 357).

So kann also ohne das, was für die sittliche Welt grundlegend ist, ohne Selbstanschauung und Anschauung anderer Menschen, die religiöse Anschauung nicht entstehen.

So ist es für den Menschen eine Anschauung des Universums, wenn er seine Freunde anschaut. Er sieht das Prinzip des Universums in ihnen wirksam als Liebe. „Denn wahrlich ich will das Universum in ihnen sehen", schreibt er an H. Herz (Br. I 207).

Zur Religion gehört desshalb auch neben der Aussicht in's Unendliche das Bewusstsein menschlichen Willens und Daseins (P. 14; O. 11).

Dadurch nun, dass Selbstanschauung und Anschauung anderer zugleich auch Anschauung des im Universum wirkenden Prinzips werden, erhalten sie einen ganz anderen Hintergrund und Halt. Das, was im Menschen als sein Wesen und seine Art angeschaut wird, erscheint zugleich als eine Darstellung des Universums, ein von diesem hervorgebrachtes Werk, und hat darin seinen ewigen Wert [2]). „Sie (die Religion) hat mich gelehrt, mich selbst mit meinen Tugenden und Fehlern, in meinem ungeteilten Dasein heilig zu halten" (P. 12; O. 9). „Wenn wir in der Anschauung der Welt auch unsere Brüder wahrnehmen und es uns klar ist, wie jeder von ihnen ohne Unterschied in diesem Sinne grade dasselbe ist, was wir sind, eine eigene Darstellung der Menschheit, und wie wir ohne das Dasein eines jeden es entbehren müssten, diese anzuschauen, was

---

[1]) Vergl. über das Schöpferische im Menschen S. 15 d. A.

[2]) Vergl. Lipsius S. 140 ff., 154 ff. Hierin beruht und hierauf beschränkt sich das Recht der Ansicht von Lipsius, dass die religiöse Anschauung eine im Innern des Menschen sich vollziehende „mystische" sei (vergl. S. 38 f. d. A.).

ist natürlicher, als sie Alle ohne Unterschied selbst der Gesinnung und Geisteskraft mit inniger Liebe und Zuneigung zu umfassen?“ (P. 109; O. 62.)

Durch die Religion fühlt sich der Mensch als eigen gewolltes, auserlesenes Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll (Mon. 367). Während Metaphysik und Moral vom Menschen selbst ausgehen, ihn zum Mittelpunkt aller Beziehungen, zur Bedingung allen Seins und allen Werdens machen, schaut ihn die Religion in seiner Bedingtheit durch das Universum. Seinen Wert erkennt sie als einen durch dieses gesetzten, in seinem Prinzip beruhenden. Sie „schaut an, was im Universum alles Einzelne, auch der Mensch gilt“ und damit fasst sie den Menschen „jenseits seiner Personalität“, d. h. jenseits seiner empirischen Erscheinung[1]) als ewig bedingt im Universum (P. 48 f.; O. 29 f.). Wer Religion hat, empfängt den Menschen als etwas Heiliges aus der Hand des Universums und sucht ihn nicht nach armseliger, einförmiger Schablone, sondern nach seinem in ihm angelegten eigenen Wesen zu bilden (P. 50; O. 31). Der Religion wird so alles heilig, sogar die Unheiligkeit und Gemeinheit selbst, sobald sie nur „den Punkt findet, woraus seine Beziehung auf dasselbe (Universum) sich entdecken lässt“ (P. 68; O. 37 f.). Dieser Punkt aber in den Menschen ist ihre Liebe oder ihre Fähigkeit zu lieben. Grade diese Fähigkeit, auch in dem Egoistischsten die Liebe zu sehen, wodurch eine eigene Art Gegenliebe entsteht, hat derjenige, der die Menschen mit Religion anschaut (Br. I, 205). Die Liebe ist das im Universum wie im einzelnen Menschen waltende Prinzip.

Sie sieht die Religion in der Menschheit, da durch das Walten des Weltgeistes in ihr alles so geordnet ist, dass auch in den niedersten Naturen dieser höchste Funke

[1]) Personalität ist nämlich für Schleiermacher die empirische irdische Erscheinungsform des Menschen mit allem, was dazu gehört. Vergl. hierüber und den Unterschied von Personalität und Individuum S. 64 ff. d. A.

einmal entzündet wird (P. 96 ff.; O. 52 ff.). Sie wird als der treibende Geist, als Handeln des Universums in der Geschichte angeschaut, da diese als Fortschreiten zu dem Ziele vollkommener Gemeinschaft erscheint (P. 102 ff.; O. 56 ff.).

Wer also in dem Menschen die Liebe entdeckt, der sieht in ihm das Universum. Nur der aber entdeckt in ihm die Liebe, der die Fähigkeit der Anschauung anderer besitzt. Nur wer diese Anschauung besitzt, ist aber auch liebenswürdig. Die Fähigkeit zur Anschauung anderer hängt ja, wie wir oben sahen, eng zusammen mit dem Besitz eines eigenen Wesens, der den Menschen liebenswürdig macht. Nur wer diese Anschauung hat, ist aber auch fähig zu lieben. Ist sie nun so eng mit der Anschauung des Universums verbunden, so ist nur der liebenswürdig und fähig zu lieben, der überall im Endlichen das Unendliche findet (Dilthey I, A. 95). Was man im Menschen liebt und anschaut ist eben zugleich das Prinzip des Universums. Der Mensch kennt sich als wertvoll nur, weil er dies in sich anschaut: „Weil sich der Mensch als Teil und Werk des Universums weiss, sieht er sich als einen für die andern würdigen Gegenstand der Anschauung an“ (P. 216; O. 128).

Das aber, was die Religion als wertvoll in ihm anschaut, ist andrerseits wieder, dass er „ein freier, durch eigene Kraft thätiger Teil des Ganzen“ ist (P. 74; O. 40).

Das Wertvolle, das sie in ihm findet, soll aber zugleich das Prinzip des Universums sein. Dies lässt sich nur so vereinen, dass das angeschaute Prinzip des Universums eben dies ist, dass es eigene Wesen hervorbringt. Darauf aber, dass der Mensch das ist, als was ihn die Religion anschaut, beruht auch für Schleiermacher die ganze Sittlichkeit, so scharf er sie in anderer Beziehung von ihr trennt.

Da nun die Religion dieses sittliche Wesen des Menschen anschaut, so ist sie auch im höchsten Grade

Andrerseits aber gibt es Gemüter, die nicht im Stande sind, so unbeirrt den Weg zum Gedanken Gottes zu gehen. Sie schauen dasselbe Prinzip im Handeln des Universums durch ihr Gemüt. Aber das Weiterbilden dieser Anschauung zur klaren Vorstellung überlassen sie nicht dem Gemüte, sondern dessen bemächtigt sich der Verstand. Dieser nötigt sie, alles, was sie in der Welt auf sinnlichem wie auf geistigem Gebiete wahrnehmen, als Wirksamkeit von Gesetzen zu fassen. Der Verstand sagt ihnen, dass Persönlichkeit und Freiheit Sache des Einzelnen und Beschränkten sei, während in allen Zusammenhängen Gesetze zu suchen sind. So hemmen sie dem Verstande zu liebe die Thätigkeit des Gemütes und constatieren keinen Gott, sondern ein Gesetz des geistigen Lebens.

Mit dieser Ausführung beschreibt Schleiermacher deutlich Fichtes Vorstellung vom Weltall. Die Reden stammen aus dem Jahre des Atheismusstreites 1799. So will er also Fichte gegen seine Gegner verteidigen. Religion ist möglich auch auf seinem Standpunkte [1]).

Es kommt eben nur darauf an, dass das Gemüt genügend gebildet ist, um das Prinzip des Universums wahrzunehmen, und dass der Blick weit genug ist, denselben Umfang des Universums als andere zu überblicken. Wo beides in gleicher Weise vorhanden ist, steht die Religion auf gleicher Höhe, auch wenn das Denken in verschiedenen Begriffen verläuft. Wo eines minderwertig ist, da ist die Religion minderwertig und wenn man alle Begriffe noch so richtig ausgebildet besitzt.

---

[1]) Man hat gerade diese Beschreibung als eine solche von Schleiermachers eigener Stellung angesehen (vergl. Lipsius S. 304). Dass dies nicht der Fall ist, werde ich noch weiter begründen S. 74 ff. d. A.). Vergl. hierzu auch: H. Rickert: Fichtes Atheismusstreit und die Kantsche Philosophie. Berlin, 1899. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Schleiermacher und Fichte in dieser Zeit würde noch manches von Schleiermachers (und wohl auch Fichtes Gedanken auf religiösem und sittlichem Gebiete in neue Beleuchtung rücken.

Man muss im Stande sein, den handelnden Gott wahrzunehmen (P. 129 f.; O. 73), Gefühle für das und mit dem heiligen Wesen zu haben (P. 2; O. 2).

Auf diese Anschauung kommt es an, nicht auf die von ihr aus gebildeten Begriffe. Wenn sie fehlt, mag man alle diese besitzen, auch den des persönlichen Gottes, sie sind leere Worte ohne Religion. Wo diese Anschauung ist, hat man Religion, auch wenn man diese Begriffe nicht bildet. Freilich auf dieser Seite muss man sich davor hüten, dass der Verstand, der doch alle seine Gesetze aus der Anschauung nimmt, nicht schliesslich diese selbst für unmöglich erklärt, und damit das Weltall vernichtet (P. 52; O. 32)[1]).

Über Schleiermachers eigene Stellung gibt uns die Ausführung, dass es Leute gebe, die beide Gottesbegriffe verstehen und beiden angehören (P. 188; O. 103 f.), eine Andeutung. Es sind dies solche, bei denen Gemüt und reflectierender Verstand gleich stark ausgebildet sind. Ebenso schildert er seine Stellung in späterer Zeit (Anm. 19 zu den Reden P. 143 f.). Der Verstand führt ihm die wesentlichen Unvollkommenheiten, ja das Bedenkliche der persönlichen Vorstellung vor Augen. Aber wenn das Herz mit Gott spricht, wenn er zu andern von seiner Religion redet, dann muss er doch an ein persönliches Wesen denken. So wird der Pantheismus des Verstandes eine Correctur für die Vorstellung des Gemütes. Er macht immer darauf aufmerksam, dass mit dieser Vorstellung Gottes wahres, ganzes Wesen nicht erfasst ist. Der Personalismus des Gemütes aber wahrt das Recht der religiösen Anschauung, das Lebendige darin, gegenüber dem Verstande.

So stehen sich beide auch in der Geschichte der Menschheit gegenüber als zwei verschiedene Arten, das Universum zu denken, nicht es anzuschauen (P. 254; O. 141). Angeschaut wird es als ein in allem wirkendes Prinzip.

---

[1]) In dieser Gefahr steht Fichte.

Die Anschauung dieses Prinzips ist das Massgebende in der Religion, auf dem ihr Wert und ihre Art beruht (P. 125, 254 f.; O. 71, 141).

Für Schleiermacher schauen nun die verschiedenen Religionen nicht verschiedene Prinzipien im Universum, sondern sie schauen alle dasselbe mit grösserer oder geringerer Klarheit. Desshalb gibt es trotz der Verschiedenartigkeit eine aufsteigende Stufenordnung der Religionen.

Welches nun dieses einheitliche Prinzip ist, soll der nächste Abschnitt ausführen. Er fragt, ob dieses einheitliche Prinzip für Schleiermacher ein sittliches ist. Desshalb ist er sehr wichtig für die Beurteilung seiner Stellung zum Christentum.

2. Die Anschauung des Universums und die Sittlichkeit.

Es scheint zunächst, als lehne Schleiermacher es völlig ab, das Prinzip des Universums als ein sittliches zu fassen. Nach ihm haben ja Religion und Moral gar nichts mit einander zu thun. Die Religion ist Anschauung des Universums; die Moral entwickelt Gesetze für das menschliche Handeln, die mit Religion nichts zu thun haben. „Und was thut Eure Moral? Sie entwickelt aus der Natur des Menschen und seines Verhältnisses gegen das Universum ein System von Pflichten, sie gebietet und untersagt Handlungen mit unumschränkter Gewalt. Auch das darf also die Religion nicht wagen. Sie darf das Universum nicht brauchen, um Pflichten daraus abzuleiten" (P. 37; O. 25). Die Religion ist völlig ausgeschlossen aus dem Gebiete der Moral, dem des Handelns. Das Handeln soll aus klaren, dem Menschen bewussten Prinzipien entspringen, das verlangt die Moral; nicht aber aus Gefühlen und momentanen Eindrücken, auch nicht aus den religiösen Gefühlen. Die Religion kann nur die das Thun begleitende heilige Musik sein (P. 71 f.; O. 39 f.).

Andrerseits darf die Religion nicht angesehen werden als ein Stück oder ein Anhang dieser Moral, das diese stützen und erweitern soll. Die Religion ist etwas unabhängiges, selbständiges (P. 107; O. 60).

Doch trotz dieser scharfen Scheidung besteht ein inniger Zusammenhang zwischen beiden. Dieser tritt in den Reden zurück, weil es um der Zeitumstände willen notwendig ist, die Sache einmal an dem Ende anzufangen, wo die Verschiedenheit beider hervortritt (P. 45; O. 28).

Diese Zeitumstände sind, dass die Moral einerseits gegründet werden soll auf die „Furcht vor einem ewigen Wesen" und das „Rechnen auf eine andere Welt" (P. 16; O. 13). Andrerseits will man nur dies beides, für das man einen Zusammenhang mit der Moral findet, als Religion gelten lassen (P. 108; O. 60 f.). Dadurch aber wird man unfähig, das wahre Wesen und den wahren Wert beider zu verstehen.

Die Moral hat ihre eigene Wurzel im Gemüte des Menschen. Ihr Gebiet ist das Handeln, die Beziehungen der Menschen untereinander, die menschliche Gemeinschaft. Diese menschliche Gemeinschaft ist, wie ausgeführt, gebildet durch Selbstanschauung und Anschauung anderer, die ein gegenseitiges Sichdarstellen, Auffassen und Bilden ermöglichen. Selbstanschauung und Anschauung anderer können sich aber nur da wahrhaft ausbilden, wo das Begehrungsvermögen des Menschen durch sie bestimmt ist, sodass in dem menschlichen Gemüt der Trieb nach Gemeinschaft, die Liebe vorhanden ist. Aus ihm geht dann diese Gemeinschaft selbst, also auch die Moral hervor. Ihre Aufgabe ist dann, diese Gemeinschaft entsprechend dem Wesen des Menschen zu gestalten, was fehlerhaft ist in ihr, zu bessern, was sie hindert, wegzuschaffen. Sie ist also bestimmt in ihrem Wesen durch das, was der Mensch als sein eigenes Wesen, seine Stellung und Aufgabe in der Gemeinschaft anschaut. Sie ist also auch nur möglich bei einem zur Selbstanschauung und Anschauung anderer befähigten Gemüt.

vorgeschriebener Lehren die Unsterblichkeit gewissermassen verdient. Die Unsterblichkeit ist dabei das Erhalten der Persönlichkeit in ihrer Beschränktheit. Dieser Glaube ist irreligiös. Er will ja gerade das nicht, was der Religion das Höchste ist, das Erweitern der Persönlichkeit zum Universum (P. 131 f.; O. 73 f.). Dies aber will er desshalb nicht, weil ihm schon jetzt die Religion fehlt, die in allem das Universum schaut, also auch sich selbst in seiner Einheit mit ihm und in seiner eigenen schon gegenwärtigen Unsterblichkeit. „So haben sie auch gedichtet eine Unsterblichkeit, die sie allgenugsam erst nach der Zeit suchen, statt inner und über der Zeit . . . Jenseits der Welt liegt ihnen ja die Gottheit und die Gottheit anzuschauen und zu loben, haben sie den Menschen nach dem Tode auf ewig befreit von den Schranken der Zeit: aber es schwebt schon jetzt der Geist über der zeitlichen Welt, und solches Schauen ist Ewigkeit und unsterblicher Gesänge himmlischer Genuss.“ Dieses wahre Leben der Religion vergisst, ja tötet der überlieferte Unsterblichkeitsglaube. Desshalb gilt es, sich einmal von ihm los zu machen, um allein dies Leben zu erkennen und zu verstehen. „Beginne darum schon jetzt dein ewiges Leben in steter Selbstbetrachtung und sorge nicht um das, was kommen wird, weine nicht um das, was vergeht: aber sorge, dich selbst nicht zu verlieren und weine, wenn du dahintreibst im Strome der Zeit, ohne den Himmel in dir zu tragen.“ (Mon. 362.)

Also diese gegenwärtige Unsterblichkeit besteht darin, dass sich der Mensch als ein eigenes Wesen anschaut. Thut er das, dann schaut er aber in sich das Prinzip des Universums an, denn dieses ist ja, eigene Wesen hervorzubringen.

Diese Unsterblichkeit ist desshalb eine Aufgabe, denn diese Anschauung ist nur möglich, wenn er sich auch als eigenes Wesen bildet. Diese Bildung aber ist nur möglich durch die Gemeinschaft mit anderen Wesen, diese nicht ohne Liebe. Diese aber ist das Prinzip des Universums,

das Wertgefühl für eigene Wesen. Desshalb kann nur derjenige Sinn für diese Unsterblichkeit haben, der das Prinzip des Universums in sich aufgenommen hat und nun in ruhelosem Streben daran arbeitet, die Umrisse seiner Persönlichkeit zu erweitern, das ganze Universum zu umfassen, d. h. getrieben von dessen Prinzip, sich zusammenzuschliessen mit allen eigenen Wesen im Universum. Dieses Streben nach wahrer Unsterblichkeit hat aber nur der, der sich zum eigenen Wesen gebildet hat, dem die Unsterblichkeit eine Aufgabe gewesen. Dieser allein darf sie desshalb auch für sich wünschen. Zu denen, an die die Reden gerichtet sind, kann er davon nicht reden, denn sie haben dies Verständnis nicht (P. 132, 106; O. 24)[1]. Ihnen kann er nur sagen, dass die Unsterblichkeitshoffnung, die sie kennen, eine leere, falsche ist. Ebenso kann er in den Monologen nur von dem wahren Leben innerhalb der Menschheit reden. Sobald es vollendet ist, muss es aus dieser ausscheiden. Die Religion aber kennt etwas darüber hinaus, das Leben im Universum.

Demnach wäre also die Einheit des Menschen mit dem Universum nicht so zu denken, dass er aus diesem zu bewusstem Leben hervorgehe und wieder versinke, sondern so, dass er auch in der Einheit mit ihm ein eigenes Wesen bleibt, ja erst recht ist.

Zum Beweise sei zunächst darauf hingewiesen, dass das Verschmelzen mit dem Universum durch die Anschauung geschieht (P. 131; O. 73). Diesen selben Ausdruck verwendet Schleiermacher auch auf sittlichem

[1]) Auch O. Ritschl nimmt im Gegensatze zu Lipsius an, dass hier Schleiermacher wirklich etwas verschweige. Er nimmt an, dass der „höhere Charakter", der sich in der Menschheit noch offenbaren müsse, die in der 5. Rede erwähnte „göttliche Natur" in Christus sei (O. Ritschl S. 65 f.). Ich nehme an, dass dies Höhere eben die Bestimmung des Menschen zu einem ewigen Dasein ist. Diesen Gedanken hatte Schleiermacher nachweislich. Er fehlt aber hier, wo er hingehört, wird also bewusst verschwiegen. Doch ist schliesslich das, was dem Menschen durch Christus offenbart wird, dasselbe. Insofern stimme ich mit O. Ritschl überein.

Gebiete. Durch die liebende Anschauung wird der Mensch in der Ehe zu einem Wesen mit einer geliebten Seele (Mon. 402).

Gerade so ist es mit dem Einswerden mit dem Universum. „Der Beschauer des Universums ist von den Einwirkungen desselben durchdrungen und dadurch Eins mit ihm geworden.“ (P. 238 f.; O. 130.)

So ist das Verschmelzen mit dem Universum nicht ein solches in Absicht auf Sein und Wollen, sondern auf Sinn und Verstehen und zugleich ein Sichmitteilen und Einswerden mit den Brüdern. Das Prinzip des Universums, die Liebe, zieht in die Herzen dabei ein. (Man vergl. die S. 57 d. A. angeführte Stelle P. 216; O. 128)

So ist die wahre Familie ein Bild des Universums. „Eine Familie kann das gebildetste Element und das treuste Abbild des Universums sein; wenn still und mächtig alles ineinandergreift, so wirken hier alle Kräfte, die das Unendliche beseelen; wenn leise und sicher alles fortschreitet, so wirkt der Weltgeist hier wie dort; wenn die Töne der Liebe alle Bewegungen begleiten, hat sie die Musik der Sphären unter sich. ... So wird mancher von ihnen das Universum anschauen lernen in der kleinen, verborgenen Wohnung (P. 214; O. 126).

Die Liebe ist so der Weltgeist, das innere Prinzip des Universums, das dieses durchwaltet, ob man es sich nun vorstellt als immanentes Gesetz oder als persönliches Wesen. Wer sie in sich aufnimmt, wird eins mit dem Universum. „Das ist die ewige Gemeinschaft der Geister, ihr Einfluss aufeinander, ihr gegenseitig Bilden, die hohe Harmonie der Freiheit“, die der Mensch sich, dem Einzelnen, gegenübersetzt, Allgegenwart und Allmacht in sich schliessend (Mon. 356 f.).

Alles, was dies nicht fördert, ist wertlos in der Menschheit. „Wofür denn diese höhere Gewalt über den Stoff, wenn sie nicht fördert das eigene Leben des Geistes selbst? Was rühmt ihr euch jener äusseren Gemeinschaft, wenn sie nicht fördert die Gemeinschaft der Geister selbst?“

(Mon. 383). Auf dem Wege hierzu ist die Menschheit in ihrer ganzen Entwicklung (P. 106; O. 59 f.).

Die Aufgabe, die der Mensch hat, ist also die seine Persönlichkeit so zu erweitern, dass sie diese ganze Gemeinschaft umfasst, seine Individualität aufzugeben, um die Liebe als treibendes Prinzip zu besitzen. Völlig verstehen können wir das nur, wenn wir beachten, was Schleiermacher unter Persönlichkeit und Individualität versteht. Beides bedeutet für ihn verschiedenes.

Die Individualität ist eben das, was der Mensch als sein eigenes Wesen in sich anschaut und bilden soll, das Fragment, das er von der ganzen Menschheit in sich hat (Dilthey I A. 114), das Wesen, der Geist, als der er auf die Welt verpflanzt wird (P. 5; O. 4).

Um nun mit andern Geistern, Individualitäten, in Verbindung treten zu können, schafft sich der Geist die Persönlichkeit. Sie ist also das nach aussen gewendete Instrument des Geistes, mit Hülfe dessen er aufnimmt und sich darstellt. Sie umfasst die Organe, die primitiven Eindrücke, die Rechte des Menschen, kurz alles, was diesen in der Aussenwelt repräsentiert (Dilthey I A. 114). Sie ist auch das aufnehmende Organ für die Einwirkungen des Universums. Alles aber, was der Mensch an sich gezogen, in sich aufgenommen hat, wird zur Persönlichkeit gerechnet. Durch Aufnahme des Universums wird sie also ins Unendliche erweitert. Erst wenn das geschehen ist, ist der Mensch vollkommen. Dann aber sind die Schranken verschwunden, die diese Individualität von den übrigen trennten, um derenwillen die Persönlichkeit notwendig und an denen sie kenntlich war. So ist die Persönlichkeit verschwunden. Die Individualitäten berühren sich unmittelbar. Solches Verschmelzen der Persönlichkeiten tritt schon in der Ehe ein, die darum eine innige Berührung der Individualitäten ist und ein Abbild des Universums.

Dieselbe Stelle zeigt uns auch, was ein Verschmelzen von Individualitäten bedeutet. Ein solches ist die Freundschaft. Hier bleiben die Persönlichkeiten; aber in diesem

gemeinschaftbildend[1]). Wenn man nun wiederum das sittlich nennt, was die Gemeinschaft der Menschen hervorbringt, vertieft und verinnerlicht, so ist sie auch im höchsten Grade sittlich. Sie bringt eben die Gemeinschaft aller Gemeinschaften hervor. Dies ist die Andacht, die gemeinsame Betrachtung des Innersten und Heiligsten, was der Mensch hat. „Das Allerheiligste der Geselligkeit, das ungleich Höhere als jede irdische Verbindung, das Heiligere als selbst der zarteste Freundschaftsbund sittlicher Gemüter ist jene so verkannte erhabenere Gemeinschaft der Geister, wo jeder den Ruhm seiner Willkür, den Alleinbesitz seiner innersten Eigentümlichkeit nichts achtend, sich freiwillig hingibt, um sich anschauen zu lassen als ein Werk des ewigen und alles bildenden Weltgeistes“ (P. 239; O. 130).

„Sie sind untereinander ein Bund von Brüdern — oder habt ihr einen innigeren Ausdruck für das gänzliche Verschmelzen ihrer Naturen .... Je mehr sich jeder dem Universum nähert, je mehr sich jeder den andern mitteilt, desto mehr werden sie eins, keiner hat ein Bewusstsein für sich, jeder zugleich auch das des andern, sie sind nicht mehr nur Menschen, sondern auch Menschheit, und aus sich selbst herausgehend, über sich selbst triumphierend, sind sie auf dem Wege zur wahren Unsterblichkeit und Ewigkeit“ (P. 216; O. 128)[2]).

Damit sind wir bei der Frage angekommen, wie denkt sich Schleiermacher diese Ewigkeit und Unsterblichkeit der Menschen.

Mit Beantwortung dieser Frage überschreiten wir die Grenze der Darstellung, die sich Schleiermacher in den Reden selbst gezogen hat, und gelangen zur Darstellung derjenigen religiösen Anschauungen und Ueberzeugungen, die als seine eigenen unausgesprochen allem zu Grunde liegen.

---

[1]) Lipsius S. 187 ff.

[2]) Vergl. hierüber S. 89 f. d. A.

II.

Schleiermachers persönliche Anschauungen.

1. Schleiermachers Anschauung vom Wesen des Menschen und sein Unsterblichkeitsglaube.

Gegen die bisherige Darstellung wird man einwenden: Wenn Schleiermacher es grade als das Wesen des Universums ansieht, eigene, freie Wesen hervorzubringen, wie kann er es dann als das Ideal bezeichnen, die Persönlichkeit so zu erweitern, dass sie sich im Universum verliert, dass sie mit ihm zusammenfliesst und sich selbst aufgibt; wie kann er dann den Unsterblichkeitsglauben als irreligiös bezeichnen? (P. 130 ff.; O. 73 ff.).

Dieselbe Vorstellung finden wir an verschiedenen Stellen der Monologen. Die Stelle, die davon handelt, wie allgemeiner Sinn und Liebe den Menschen mit vielen verschiedenartigen Naturen zu gegenseitiger Ergänzung und Freundschaft verbindet, schliesst: „Wo ist das schöne Ideal vollkommener Vereinigung, die Freundschaft, die zugleich vollendet auf beiden Seiten ist? Nur wenn in gleichem Masse beiden Sinn und Liebe fast über alles Mass hinaus gewachsen sind. Dann aber sind mit der Liebe zugleich auch sie vollendet, und es schlüge dann gewiss die Stunde, die wohl allen schon früher geschlagen, der Unendlichkeit sich wieder zu geben und in ihren Schoss zurückzukehren von der Welt“ (Mon. 380).

Diese Freundschaft nun ist das Band, das die Menschen umschlingt, so dass sie eine Gemeinschaft der Geister bilden. Durch den Tod der Freunde löst sich dieses Band allmählich. Der Mensch scheidet dadurch immer mehr aus der Gemeinschaft wieder aus.

„Wohl kann ich sagen, dass die Freunde mir nicht sterben; ich nehme ihr Leben in mich auf, und ihre Wirkung auf mich geht niemals unter; mich aber tötet ihr Sterben .... Durch Sterben tötet jedes liebende Geschöpf,

und wem der Freunde viele gestorben sind, der stirbt zuletzt den Tod von ihrer Hand, wenn ausgestossen von aller Wirkung auf die, welche seine Welt gewesen, und in sich selbst zurückgedrängt, der Geist sich selbst verzehrt" (Mon. 408).

Wie aber der vergehen muss, der aus Mangel an Verbindung mit der Welt nicht mehr handeln kann, so auch der, der vollendet ist, und desshalb in sich nichts mehr zu bilden hat: „Vergehen müsste auch, ... wer, am Ziele der Vollendung seiner Eigentümlichkeit angelangt, von der reichsten Welt umgeben, in sich nichts mehr zu handeln hätte; ein ganz vollendetes Wesen ist ein Gott, es kann die Last des Lebens nicht ertragen und hat nicht in der Welt der Menschheit Raum" (Mon. 408).

Dasselbe träte ein, wenn sich der Mensch nach aussen vollendet dargestellt hätte: „so müsste dann, sowie das treue Ebenbild erschiene in der Welt, mein Wesen selbst vergehen; es wäre vollendet" (Mon. 409).

In diesem Arbeiten, Sichbilden und Sichdarstellen aber hat der Mensch sein ewiges Wesen, geniesst er seine Unsterblichkeit, wenn er „unverrückt in seinem Handeln sich seiner selbst bewusst" ist.

Damit kommen wir zu Stellen, die schon einen wunderlichen Widerspruch gegen die bisher angeführten enthalten. Sie schreiben diesem doch vergänglichen Wesen wiederum Ewigkeit zu. Selbstbetrachtung gibt dem Menschen dieses ewige Leben. Von ihm handelt der ganze erste Teil der Monologen, „Betrachtung" genannt. Der Mensch ist bestimmt zu einem „unsterblichen Dasein ausserhalb des Gebietes der Zeit und freigesprochen von ihrem Gesetze". Dies Dasein ist das innere Handeln des Geistes im Gegensatz zum äusseren Handeln (Mon. 352). Dies innere Wesen des Geistes kennt nur der, der etwas in sich kennt, was der Zeit nicht angehört (Mon. 353). Das äussere Leben ist „nur eine flüchtige Harmonie, aus der Berührung des Vergänglichen und des Ewigen entsprungen: aber der Mensch ist gleich der kunstreichen Stimme, aus der jene

Harmonie hervorgeht, der Anschauung ein unvergänglicher Gegenstand" (Mon. 355). Hier ist deutlich gesagt, dass hinter allem Wechsel des Lebens das unvergängliche Wesen des Menschen steht, das der Zeit nicht angehört. Es ist freilich nur der wahren Selbstanschauung gegeben: „Wer statt der Thätigkeit des Geistes, die verborgen in der Tiefe sich regt, nur ihre äussere Erscheinung kennt und sieht, wer statt sich anzuschauen nur immer von fern und nahe her ein Bild des äusseren Lebens und seines Wechsels zusammenholt: der bleibt der Zeit und Notwendigkeit ein Sklave . . . und nie . . . ist ihm vergönnt, das heilige Gebiet der Freiheit zu betreten" (Mon. 354).

Der Geist — mit diesem Namen bezeichnet hier Schleiermacher das innere Wesen des Menschen — stellt sich in ihm kühn der Aussenwelt, dem Reich der Dinge, des Stoffes gegenüber. Sie ist nur der Schauplatz seines Wirkens (Mon. 356). Indem er ihn in sich findet, ist er im Stande, „nicht sterblich nur im Reiche der Zeit, auch im Gebiete der Ewigkeit unsterblich, nicht irdisch nur, auch göttlich sein Leben zu führen."

„Ich schaue des Geistes Leben an, das keine Welt verwandeln, keine Zeit zerstören kann, das selbst Welt und Zeit erschafft" (Mon. 360).

Wenn diese Sätze Sinn haben sollen, dann muss Schleiermacher trotz aller Vergänglichkeit doch ein ewiges Wesen des Menschen hinter der vergänglichen Gestalt annehmen. Jene Abschnitte von der Vergänglichkeit können sich nur auf das äussere Wesen des Menschen beziehen. Das innere bleibt daneben unangetastet. Dass dem so ist, kann erst später erwiesen werden. Zunächst ist zu erklären, wie Schleiermacher dazu kommt, diese Vergänglichkeit so zu betonen.

Er kommt dazu aus demselben Grund, aus dem er die Trennung von Religion und Moral so scharf vollzieht (S. 52 f. d. A.). In dem überkommenen Unsterblichkeitsglauben ist die Hauptsache der Gedanke, dass der Mensch sich durch Halten sittlicher Vorschriften oder durch Glauben

äusserlich verschiedenen Wirkungskreis beginnen bei beiden dieselben Interessen zu wirken, sie stützen und helfen sich innerlich (Dilthey I A. 114, 128).

Dasselbe tritt ein, wenn die Individualität des Menschen mit dem Universum verschmilzt. Dasselbe Prinzip wie in diesem wirkt nun in dem von ihr gebildeten Kreise ihrer Wirksamkeit, ihrer Persönlichkeit.

Diese doppelte Aufgabe, die Persönlichkeit durch beständiges Erweitern zu vernichten und die Individualität zu verschmelzen mit dem Universum, ist nur lösbar durch Anschauung; diese nur durch Gemeinschaft, diese nur durch Vorhandensein der Persönlichkeit. Sie ist das Band, das innerhalb der Menschheit die Geister zur Gemeinschaft verbindet. Doch ausserhalb der Menschheit sind noch andere Gemeinschaften möglich, die dasselbe Ziel verfolgen. Über ihnen allen steht das Universum, zu der die Menschheit nur ein Weg ist (P. 106; O. 59). „Ich nehme die menschliche Natur als eine notwendige Stufe des geistigen Lebens, die eben da sein muss“ (Br. I 402). „Und die Menschheit, wer vermöchte sie zu denken, ohne dass Sehnsucht ihn erfüllte, sich ins unermessliche Gebiet aller Gestaltungen und Stufen des Geistes zu erheben“ (Mon. 360).

So ist also ein Vergehen der Persönlichkeit, durch die der Mensch an der menschlichen Gemeinschaft teilnimmt, denkbar, ja notwendig, wenn der Mensch ins Universum eingehen will, ohne dass dabei seine Individualität, sein eigenes Wesen vernichtet wird. Auf diese Vernichtung der Persönlichkeit beziehen sich eben die oben angeführten Stellen (S. 58 ff. d. A.). Diese Vernichtung tritt ein entweder durch Vernichten der Bande, die die Individualität verbinden, den Tod, oder dadurch, dass die Persönlichkeit sich über den ganzen Umkreis der Menschheit ausgedehnt hat, ihre Schranken also verschwinden. Da sich Schleiermacher in den Monologen nur mit dem Leben beschäftigt, das der Mensch als Mensch in sich führen soll, ohne einen Gedanken an das, was darüber hinausliegt, hat er hier keine Ursache, von der dahinter stehenden Individualität

zu reden. Dies um so weniger, als er ja zeigen will, dass dieses Leben ein kräftiges, gegenwärtiges ist, unabhängig von metaphysischen Gedanken und Spekulationen und Hoffnungen auf die Zukunft. Ebenso will er in den Reden nachweisen, dass die Religion ein eigenes Leben ist, nicht eine Summe von mehr oder weniger plausibeln Hoffnungen und Gedanken. Dies will er solchen klar machen, deren Anschauungskraft noch nicht über das Gebiet der Menschheit hinausreicht (P. 106; O. 59). Ihre Anschauungskraft endet bei dem Bilde der Menschheit und der Geschichte (P. 103—116; O. 56—59). Doch die Religion selbst bleibt hier nicht stehen. Sie sieht erst, wenn sie hierüber hinaus ist, recht eigentlich ins Unendliche. Die Menschheit ist etwas bildsames und bewegliches. Sie kann also unmöglich das Universum selbst sein. Sie ist nur ein Mittelglied zwischen dem Einzelnen und dem Einen, ein Ruheplatz auf dem Wege zum Unendlichen, und es müsste noch ein höherer Charakter gefunden werden im Menschen als seine Menschheit, um ihn und seine Erscheinung unmittelbar aufs Universum zu beziehen. Einen solchen Punkt sucht die Religion. „Aber dies ist auch der Punkt, wo ihre Umrisse sich dem gemeinen Auge verlieren, wo sie selbst sich immer weiter von den einzelnen Gegenständen entfernt, an denen sie ihren Weg festhalten konnte, und wo das Streben nach dem Höchsten in ihr von den meisten für Thorheit gehalten wird. Auch sei es genug an dieser Andeutung auf dasjenige, was euch so unendlich fern liegt, jedes weitere Wort darüber wäre eine unverständliche Rede, von der ihr nicht wissen würdet, woher sie käme und wohin sie ginge."

Man kann den Menschen die Religion eben nur verständlich machen, soweit ihr Gemüt schon die Fähigkeit der Aufnahme hat, und muss abwarten, bis sie erkennen, dass alles andere „aus derselben Handlungsweise des Gemütes" hervorgeht[1]) (P. 106; O. 60). Was dies andere ist,

[1]) Hierzu vergl. S. 88 d. A.

können wir aus dem Früheren entnehmen. Es sind all die Anschauungen und Gedanken, die aus der Religion erwachsen und über die alltägliche Erfahrung zu weit hinausreichen, als dass ein eng begrenztes Gemüt folgen könnte.

Aus demselben Grunde beschränkt sich auch die Darstellung des Lebens und der Geschichte der Menschheit (P. 94 ff.; O. 51 ff.) nur auf das, was empirisch zugänglich ist und schildert nur von diesem die religiöse Anschauung [1]).

Dass nun Schleiermacher die dargelegte Ansicht von dem ewigen Wesen des Menschen und dem Aufgehen des Menschen im Universum hat, beweisen vollends die Briefe, in denen diese Frage vielfach behandelt ist.

Wir haben zunächst Briefe aus der Zeit, „als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge entschwanden". Im Jahre 1789 schreibt er an seinen Jugendfreund Brinkmann: „Wir sollten uns also nicht wiedersehen, lieber Freund, wenn wir den schwerfälligen Diener unseres Geistes abgedankt haben und diese Hoffnung so vieler Tausende sollte ein Traum sein? Ich gestehe gern, dass ich auch daran hänge (1.), aber mit vieler Nüchternheit. Ich glaube, dass was nach diesem Tode bevorsteht, die zweckmässigste Vervollkommnung meines Zustandes (4.) sein wird, welche dermalen (4.) möglich ist (3.), und, wenn ich vermute, dass hierzu die Verbindung mit denjenigen Seelen notwendig ist, in denen ich dadurch eine gewisse innere Ähnlichkeit meiner eigenen Existenz gleichsam verdoppelt sehe, und an denen ich mich wie eine schwächere Rebe an einer

---

[1]) Das, was die Religion als Vollendung dieser Geschichte anschaut, ist nicht dargestellt, weil es kein Verständnis finden würde. Man darf desshalb in diesen Stellen, so wenig wie in den Stellen der Monologen über die Vergänglichkeit der Persönlichkeit Aussagen für oder wider die Unsterblichkeit suchen. Wir haben hier nur eine Darstellung dessen, was auch dem Blicke derer, zu denen er redet, erschlossen werden kann, der Vorgänge innerhalb des Gebietes der Menschheit (vergl. S. 77 f. d. A.).

stärkeren auf die beste und innigste Weise immer höher hinaufranken kann, so glaube ich, dabei wenigstens nicht zu träumen (3.). Ich wiege mich auch nicht in grundlose Gedanken ein, um mir für die Zukunft ein Vergnügen zu sichern, das mir auch ohne diese Hoffnung kein Wesen rauben kann, so lange ich Ich bleibe" (2.) (Br. IV 11).

Diese Stelle bestätigt uns (s. die mit den betreffenden Zahlen versehenen Stellen): 1. dass es Schleiermacher nicht möglich war, sich von dem Gedanken eines fortdauernden Zusammenlebens mit den Freunden loszumachen; 2. dass er sich frei weiss von der überkommenen Begründung des Unsterblichkeitsglaubens, die darin beruht, dass er die Glückseligkeit des Menschen verbürgen soll. Er besitzt sein wahres Glück schon und niemand kann es ihm rauben, so lange er Ich bleibt (Mon. 407 ff. dasselbe). [Also auch hier tritt der Gegensatz Schleiermachers gegen den herkömmlichen Glauben hervor]; 3. dass ihn zu diesem Glauben nur die Überzeugung von der weitergehenden Fortbildung seines Wesens bewegt, die ohne Zusammenleben mit den Freunden nicht möglich wäre. (Das ist dasselbe wie die Stelle der Reden, die aussagt, dass nur der Unsterblichkeit erhoffen dürfe, dem sie erst eine Aufgabe war.)

4. Dass er schon damals den Gedanken von einer stufenweise sich vollziehenden Vervollkommnung des Geistes, der den Gedanken geistiger Gemeinschaften ausserhalb der Menschheit einschliesst, gefasst hatte. (Diesen Gedanken hat nach ihm namentlich Rothe aufgegriffen. Was aber bei Schleiermacher Gedanken, Anschauungen und Ahnungen des religiösen Gemütes sind, wird bei ihm zur dogmatischen, erkenntnismässigen Aussage).

Kurz darauf schreibt Schleiermacher an Brinkmann: „Vorstellungen sind nun einmal das, worin ich verliebt bin (1.). Und dann vollends — sterben und dann nichts mehr — ein Wesen, das Gefühl für Ordnung, für Sittlichkeit, für Gott hat (2.) — freilich unwahrscheinlich, aber wenns nun wäre?"

Hier treten die Zweifel stärker hervor. Deutlich aber wird hier: 1. dass sich Schleiermacher das Weiterleben als mit Vorstellungen verbunden dachte; 2. dass ihm die Anschauung vom Menschen als einem Wesen, das Gefühl für Ordnung, Sittlichkeit, Gott hat, den Mut zu diesem Glauben gibt. Der Mensch kann eben das Prinzip des Universums in sich aufnehmen.

Eine weitere Stelle beweist, dass der Gedanke der Monologen von dem Vergehen der Persönlichkeit nur für diese, nicht für den Geist, und nur für die Menschenwelt gilt. Im Jahre 1797 schreibt er an seine Schwester, veranlasst durch den Tod gemeinsamer Bekannten: „Es ist doch im Menschen nicht so wie in der Welt, wo jede Stelle besetzt wird, die sich erledigte. Wenn uns jemand stirbt, bleibt immer eine leere Stelle. Es fehlen uns Mitteilungen und Erfahrungen, die so nicht mehr erregt werden, eine Seite unseres Wesens hat ihren Resonanzboden verloren und das geht so fort bis endlich das ganze Ding in die Polterkammer geworfen wird, aus welcher nur der grosse Musikmeister alle diese veralteten Instrumente zu einem himmlischen und ewigen Konzerte wieder hervorzieht und erneuert“ (Br. I 150).

Wir haben hier genau denselben Gedanken wie in den Monologen. Nur kommt der Gedanke hinzu, der seine eigene religiöse Anschauung dabei ist, dass dies zerrissene Band wieder geschlungen wird, sodass die betreffende Individualität sich weiter bilden kann. Dieser Gedanke fehlt in den Monologen, weil er dort nur schildern will, wie das wahre Leben des Menschen ein solches ist, unabhängig von allen religiösen Hoffnungen und Gedanken, die für ihn eben erst aus dem Vorhandensein dieses Lebens entstehen, nicht dieses hervorrufen.

Direkt mit Bezug auf die Reden wird dieses Problem erörtert in Briefen Spaldings aus dem Jahre 1803, in dessen herzlich gemütvoller Weise, die uns aus allen seinen Briefen entgegentritt. Leider sind Schleiermachers Antworten ver-

loren, doch können wir aus Spaldings Äusserungen erkennen, dass ihr Sinn der schon ausgeführte war.

Spalding schreibt: „In diesem letzteren (der Recension Fichtes im Athenäum, ges. W. I 524 ff.) grauset Ihr Tiefsinn mich in der That an. Was ich davon zu verstehen nicht glaube, sondern wittere — ist eine untröstliche Anfeindung der Persönlichkeit als Beschränkung. So bleibt es mir auch bisweilen ungewiss, ob der Verfasser der Reden über die Religion die Wörter Gott, Unsterblichkeit in der gewöhnlichen Bedeutung nehme" (Br. III 345).

Den Sinn von Schleiermachers Antwort lässt folgende Stelle erraten: „Lehren Sie mich das über die Individuen. Wie? Die Persönlichkeit nicht, aber das Individuum? Willkommen, alles willkommen, wobei ich edel und liebend bleiben kann, d. h. einen Willen habe" (Br. III 354).

Schleiermacher hatte also geantwortet, dass freilich die Persönlichkeit als eng und beschränkt vernichtet werden müsse, das Individuum aber, das wahre innere Wesen des Menschen unvergänglich sei.

Ein ander Mal erzählt Spalding, dass er wieder in den Reden geblättert habe: „Da seufze ich denn manchmal: Es ist ein arger Herr! Aber wenn ich ein Frauenzimmer wäre, heiratete ich Sie doch . . . Zwar machen Sie mich, wenn ich so recht traurig und böse geworden bin bei Ihren Reden, wieder gut, wenn Sie mir die Dankbarkeit, die Demut, die Reue hineinretten in die Religion und ich werde ganz mutig wieder, wenn es heisst: „dann wollen wir weiter reden" (P. 132; O. 79) (Br. III 372).

Wir können nun wohl sagen, dass Dilthey Unrecht hat, wenn er zu dieser Stelle die Anmerkung macht: „Man sieht, Spalding legt in die rethorische Stelle zu viel von seiner Ansicht" (Br. III 372). Er ahnte vielmehr richtig Schleiermachers wahre Anschauung.

Eine deutliche Darstellung der Vorstellungen Schleiermachers auf diesem Gebiete liegt in den Briefen an Henriette von Willich nach dem Tode ihres Mannes vor. Diese stammen zwar schon aus dem Jahre 1807, also aus der

Zeit nach der zweiten Ausgabe der Reden, sie drücken aber die bis jetzt dargelegte Anschauung in so deutlichen Worten aus, dass ihre Anführung dadurch gerechtfertigt wird (Br. II S. 84 ff.).

„Aber Du kommst zu mir und ich soll Deine Zweifel, wie Du sagst, zerstreuen. Es sind aber nur die Bilder der schmerzlich gebärenden Phantasie, welche Du befestigt wünschest. Liebe Jette, was kann ich Dir sagen? Gewissheit ist uns über den Tod hinaus nicht gegeben, verstehe mich recht, ich meine Gewissheit für die Phantasie, die alles in bestimmten Bildern vor sich sehen will (3.), aber sonst ist es die grösste Gewissheit, und es wäre nichts gewiss, wenn es das nicht wäre, dass es keinen Tod gibt für den Geist (1.). Das persönliche Leben ist ja aber nicht das Wesen des Geistes, es ist nur eine Erscheinung (2.). Wie sich diese wiederholt, wissen wir nicht, wir können nichts darüber erkennen, sondern nur dichten (3.)."

Hier ist deutlich gesagt: 1. dass für ihn der Geist etwas unvergängliches ist; 2. dass er die Persönlichkeit davon trennt; 3. dass er eine andere Erscheinungsform des Geistes nach dem Tode annimmt, von der man sich kein Bild machen kann. Die Phantasie versucht dies, hat aber keine Gewissheit dafür. „Aber lass in Deinem heiligen Schmerz Deine liebende, fromme Phantasie dichten nach allen Seiten hin und wehre ihr nicht. Sie ist ja fromm, sie kann ja nichts wünschen, was gegen die ewige Ordnung Gottes wäre, und so wird ja alles wahr sein, was sie dichtet, wenn Du sie nur ruhig gewähren lässt."

Auch das ist keine Redensart für Schleiermacher, für den die Phantasie eine solch grosse Rolle spielt. Dies Dichten ist eben ein Fall des Weissagens (P. 97; O. 67). Das Gemüt, welches das Universum anschaut, also sein innerstes Princip und Ziel kennt, kann aus dem Teile einer Begebenheit, den es kennt, das Ende derselben ableiten. Ebenso kann es auch aus der Kenntnis eines Teiles aus dem Leben eines Geistes, dessen weiteres Leben erkennen. Freilich, es bleibt dabei immer der Vorbehalt, dass eine

sich später erschliessende tiefere Anschauung des Universums zeigt, dass dieses Weissagen auf einer unvollkommenen Anschauung des Universums beruhte. Aber auch dann wird das Gemüt befriedigt sein. Es bleibt ja das Prinzip des Universums, in dem es allein seinen und des geliebten Geistes Wert findet. „Und so kann ich Dich versichern, dass Deine Liebe ewig immer alles haben wird, was sie wünscht. Du kannst doch jetzt nicht wünschen, dass Ehrenfried . . . wiederkehrte in dieses Leben zurück, weil es der ewigen Ordnung zuwider wäre, die Jeder mehr liebt als irgend einen einzelnen Wunsch. Sondern für dieses Leben begehrt Deine Liebe nur, ihn im Herzen zu tragen . . . Für die Zukunft weisst Du nun nicht, womit Dir genügen kann oder soll, weil Du die dortige Ordnung nicht kennst. Wenn Du aber darin sein wirst, wirst Du sie erkennen und dann eben so wenig etwas begehren, was ihr zuwider wäre und eben so sicher selige, volle Genüge haben.

Wenn Dir Deine Phantasie ein Verschmolzensein in das grosse All zeigt, so lass Dich dabei keinen bittren, herben Schmerz ergreifen. Denke es Dir nur nicht tot, sondern lebendig und als das höchste Leben. Es ist ja das, wonach wir in diesem Leben alle trachten und es nur nie erreichen, allein in dem Ganzen zu leben und den Schein, als ob wir etwas Besonderes wären und sein könnten, von uns zu thun. Wenn er nun in Gott lebt und Du ihn ewig in Gott liebst, wie Du Gott in ihm erkanntest und liebtest, kannst Du Dir denn etwas herrlicheres denken? Ist es nicht das höchste Ziel der Liebe, wogegen alles, was nur am persönlichen Leben hängt und nur aus ihm hervorgeht, nichts ist?

Wenn Du Dir aber neue Erscheinungen denkst, wie diese des jetzigen Lebens und Du meinst, Du könntest fern sein von Deinem Geliebten und Andere ihm näher, liebe Tochter, das ist nichts, das ist ein Gespenst, das Du meiden musst. Die Liebe ist ja die anziehende Kraft der Geister, ihr grosses, ewiges Naturgesetz. Liebt ihn denn

jemand mehr als Du? oder er einen andern mehr als Dich? seid Ihr nicht die zusammengehörenden Hälften? o so gewiss meine heilige Freude an Eurer Ehe eines der liebsten Gefühle meines Herzens ist, Ihr seid es und es wird ewig nichts zwischen Euch treten können."

Es gibt also zwei Möglichkeiten, sich das Weiterleben des Geistes zu denken. Entweder denkt man sich ihn eingegangen in das Universum, in Gott, ohne eine neue Persönlichkeit zu produzieren. Dies Universum muss man sich dann als höchstes Leben denken. Das Leben des Geistes aber ist bei Schleiermacher Liebe. Das Universum ist dann das Reich liebender Geister, deren Verhältnis ohne jedes äussere Mittel vorhanden ist nur als geistiges. Vorstellbar ist das nicht. Diese Anschauung entsteht wohl, wenn auf diesem Gebiete das produzierende Gemüt dem Verstande folgt, der ihm sagt, dass alle seine Vorstellungen unzutreffend sind.

Eine zweite Vorstellungsweise ist die, dass man annimmt, das Individuum produziere eine neue Persönlichkeit. Dann aber muss man festhalten, dass die, die einander bedürfen zum Bilden und sich desshalb lieben, durch die Liebe wieder zusammengeführt werden. Zu dieser Vorstellung kommt das Gemüt wohl, wenn es sich selbst folgt.

Schleiermachers Standpunkt ist auch hier auf beiden Seiten. Er weiss, dass die zweite Vorstellung Dichtung des Gemütes, die erste Beschränkung des frommen Gemütes durch den Verstand ist. Er weiss, dass beides sein Recht und seine Schranken hat und bescheidet sich zu warten, bis die vollendete Anschauung ihn lehren wird, wo das Recht liegt.

Zugleich gilt ihm das, was die zweite Vorstellung annimmt, als eine Vorstufe der letzten nicht vorstellbaren Vollendung. So lang die Individuen werdende sind, müsssen sie Persönlichkeiten produzieren. Wie es ist, wenn sie vollendet sind, das ist nicht vorstellbar.

2. Schleiermachers Anschauung vom Universum. Sein Gottesglaube.

Es erübrigt noch zusammenfassend darzustellen, wie Schleiermacher selbst in seinem religiösen Denken sich seinen Gott vorstellte, d. h. mit seinen Begriffen gesprochen, welche Anschauung von dem Universum er hatte, wie er sie sich gestaltete und ausbildete. Ich beginne mit dem Briefwechsel zwischen Schleiermacher und Sack, seinem Vorgesetzten und Gönner. Die Vorwürfe Sacks sind in sehr heftigem Tone gehalten. Sie nötigen uns jedoch Achtung ab, um der echten Frömmigkeit willen, aus der sie entspringen.

„Was ist ein Prediger, der das Universum für die Gottheit hält, dem Religion nichts weiter ist, als eine Anschauung des Universums; der zwischen Religiosität und Moralität durchaus keine Verknüpfung erkennt; der alle Motive zum Gutsein, die aus Religionsbegriffen hergenommen sind, verachtet und verhöhnt, der von keiner Dankbarkeit gegen einen unsichtbaren, ewig lebenden Wohlthäter etwas wissen will, was ist ein solcher Prediger für ein bedauernswerter Mensch! . . . Lösen Sie mir das Rätsel, wie Ihnen ein Geschäft noch gefallen kann, das Ihnen doch notwendig als Frucht und als Beförderung der Albernheit und des Aberglaubens erscheinen muss, wie Sie das Beharren bei diesem Geschäft aus Konvenienz mit Ihrem eigenen Gefühl von Recht in Harmonie bringen können? . . . Ich will durchaus niemand verachten, verketzern oder verdammen, aber ich verachte, verketzere und verdamme unverhohlen die nach meiner Einsicht verabscheuungswürdige (sog.) Philosophie, die an der Spitze des Universums kein sich selbst bewusstes, weises und gütiges Wesen anerkennt, die mich zu dem Geschöpf einer Weisheit und Allmacht macht, die nirgends ist und überall [1]), die mir die edle Freude, das unvertilgbar süsse Bedürfnis rauben möchte, meine Augen dankbar zu einem Wohlthäter

[1]) Fichte.

aufzuheben, die unter meinen Leiden mir den Trost grausam entzieht, dass ein Zeuge meiner schmerzhaften Gefühle da sei und ich unter der Regierung einer auch auf mein Wohl bedachten Güte leide" (Br. III 277 ff.).

Schleiermachers Antwort lautet: „Habe ich denn von der Religion, in welchem Sinne Sie auch das Wort nehmen, habe ich von dem Glauben an den persönlichen Gott mit Verachtung geredet? Gewiss nirgends. Ich habe nur gesagt, dass die Religion davon nicht abhange, ob man im abstrakten Denken (1.) der unendlichen, übersinnlichen Ursache der Welt das Prädikat der Persönlichkeit beilege oder nicht. Hiervon habe ich, obgleich so wenig als irgend jemand ein Spinozist, den Spinoza als Beispiel angeführt, weil in seiner Ethik durchaus eine Gesinnung herrscht, die man nicht anders als Frömmigkeit nennen kann.

Von dem Faktum, dass einige Menschen Gott Persönlichkeit beilegen, andere nicht, habe ich den Grund in einer verschiedenen Richtung des Gemütes (vergl. S. 46 f. d. A.) aufgezeigt und zugleich, dass keine von beiden die Religion hindere.

Hiervon muss man nun unterscheiden (2.), dass ohne einen gewissen Anthropomorphismus nichts in der Religion in Worte gefasst werden kann und dieser ist es wohl eigentlich, den Sie, ehrwürdiger Mann, so festhalten, und ich thue es mit Ihnen, wie Sie in den Reden überall finden können (3.).

Allein dieser bleibt nicht in den Schranken des metaphysischen Begriffs (1.) der Persönlichkeit Gottes, hängt also von diesem nicht ab und muss also auch in der Religion auch dem erlaubt sein, dem seine Metaphysik dieses Prädikat für die Gottheit nicht gestattet (2.). Wiederum ist aus dem (metaphysischen) Begriff der Persönlichkeit Gottes keine Religion zu entwickeln. Er ist nicht die Quelle der Andacht, niemand ist sich in derselben seiner bewusst, er zerstört sie vielmehr.

Mein Endzweck ist gewesen, in den gegenwärtigen

Stürmen der philosophischen Meinungen[1]) die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht deutlich darzustellen und zu begründen. In mir ist also um irgend einer philosophischen Vorstellung willen der Gedanke eines Streites meiner Religion mit dem Christentum niemals entstanden, . . . vielmehr bin ich sehr überzeugt, die Religion wirklich zu haben, die ich verkündigen soll, wenn ich auch eine ganz andere Philosophie hätte, als die meisten von denen, die mir zuhören" (Br. III 283 f.).

Hier wird bestätigt: 1. dass sich die Ausführungen der Reden über den Gottesbegriff wirklich auf die Art beziehen, wie man sich Gott abstrakt, philosophisch, metaphysisch oder begrifflich denkt; 2. dass Schleiermacher hiervon die religiöse Gottesvorstellung scharf unterscheidet. Diese ist immer antropomorphisch. Nach dem Ausgeführten muss sie das sein, weil das Gemüt des Menschen sie nach Analogie des von ihm angeschauten inneren Wesens des Menschen, veranlasst durch das auf es wirkende Handeln des Universums, bildet.

Diese religiöse Gottesvorstellung ist streng zu scheiden von der metaphysischen. Letztere ist ein durch den Verstand abstrahierter Begriff, verstandesmässig gefasst. Erstere ist eine Gemütsanschauung.

3. erfahren wir, dass Schleiermacher für seine Person an der anthropomorphischen Gottesvorstellung so gut hängt wie Sack, jedoch nur für das religiöse Gebiet. Sein Verstand sagt ihm, dass diese ein für das Denken Gottes unzulänglicher Begriff ist. Trotzdem ist er überzeugt, darin die wahre, innere Erkenntnis des göttlichen Willens, des Prinzips des Universums zu haben.

Fassen wir nun noch einmal zusammen, was über Schleiermachers religiöse Gottesvorstellung bis jetzt ausgeführt ist.

Die Religion schaut in dem ganzen Universum ein wirkendes Prinzip an, die Liebe, d. h. die Gesinnung, die

---

[1]) Atheismusstreit. 1798—99; vergl. auch S. 49 d. A. Anm.

nur eigene Wesen hochschätzt, von ihnen angezogen wird. Das rechte Verhältnis dieser eigenen Wesen in gegenseitigem Darstellen und Bilden und dadurch sie selbst hervorzubringen ist sein Ziel. Dies kann nur erreicht werden dadurch, dass die Geister in Selbstanschauung, Anschauung anderer, Anschauung des Universums sich erkennen und dies Erkennen und Füreinanderdasein zum Bestimmungsgrunde ihres Begehrungsvermögens machen. Thun sie das, so herrscht auch bei ihnen Liebe. Das Prinzip des Universums ist an Stelle ihrer anderen Triebe getreten. Als Werk des Universums wird alles angeschaut, was hierzu dient, denn dieses zu erreichen ist ja sein Prinzip.

Dies Wirken des Universums wird schon in der Natur angeschaut, sofern alles darin eingerichtet ist Leben hervorzubringen und zu ernähren (P. 87; O. 48 f.).

Göttlicher Beruf weist dem Menschen seine Stelle im Universum an und macht ihn zu dem Wesen, das er ist (P. 4 f. 9; O. 3. 8). Alle Anlagen des Menschen sind von Gott (P. 9; O. 8), kurz, die ganze Persönlichkeit, durch die der Geist mit der Aussenwelt verbunden ist und in ihr wirkt. Durch alles dieses bildet ihn dann das Universum zu seinem Bewunderer und Betrachter (P. 153; O. 80), sodass sein Geist eine geheiligte Werkstätte desselben ist (P. 150; O. 78). Dieses in ihm wirkende, sein Gemüt zur Liebe bildende Universum, seines Wesens Innerstes und Heiligstes, strahlt ihm in tausend zarten und erhabenen Bildern auch die äussere Welt zurück mit ihren ewigen Gesetzen und flüchtigen Erscheinungen (Mon. 351). Vor allem aber ist es die Menschheit, in der das Universum und sein Wirken angeschaut wird. Es hat hier die höheren Naturen und die niederen so verteilt, dass überall daran gearbeitet wird, die wahre Anschauung zu erzielen. Die Religion schaut an, wie es auf diese Weise in allen wirkt und es keine verworfenen Naturen giebt (P. 95 ff.; O. 52 ff.). Diese vielfach missverstandene Stelle will durchaus nichts aussagen über Zukunft und

Unsterblichkeit des Menschen. Sie handelt nur von der Anschauung, die die empirische Betrachtung der Menschheit dem Gemüte gewährt. Es kann das Wirken des Universums, auch in den niedersten Naturen, wenn auch nur für Augenblicke sehen. Nach der religiösen Anschauung waren diese Naturen dann für diese Augenblicke bestimmt und geschaffen, d. h. in ihm haben sie das Höchste erreicht, was gerade sie innerhalb der Menschheit erreichen konnten. Ihr Zweck in dieser ist erfüllt. Auf etwas anderes wird hier nicht reflektiert[1]). Ebenfalls davon, dass das Wirken des Universums auch in den niedersten Naturen zu schauen ist, schreibt er an H. Herz: „Übrigens, liebe Freundin, lassen Sie sich das in gleichgültigen Menschen zerstreute Analogon von Liebe gegen Sie immer wohl gefallen; denn in unsere, die ganz anderer Art ist, lässt es sich doch nicht verschmelzen. Ich mag das in der Welt nicht missen, es ist ein Aufbrausen, welches beweist, dass die Austernschalen, trotz ihrer Härte und Glätte doch auch Kalkerde sind, Kitt, womit das Grösste und Schönste zusammengefügt werden kann, und durch dieses Aufbrausen werden jene wirklich zubereitet, es zu werden, . . . Sie sehen, ich sehe Alles mit Religion an" (Br. I 205).

Hier also, wo die Beschränkung auf das empirisch Wahrnehmbare wegfällt, führt er aus, dass er auch die niederen Naturen für dasselbe hält wie die anderen. Sie werden durch diese Momente des Aufbrausens gebildet, das Prinzip des Universums in sich aufzunehmen. Also kann der Ausdruck „für diesen Augenblick waren sie geschaffen" in den Reden sich nur auf ihr Dasein innerhalb der Menschheit beziehen.

Durch dieses Wirken des Universums in der Menschheit wird diese immer mehr zur wahren Gemeinschaft der Geister, Eins mit dem Universum. Sie ist desshalb „das grösste Kunstwerk, dessen Stoff die Menschheit ist, das das Universum selbst bildet" (P. 175; O. 95 f.).

[1]) vergl. S. 67 d. A. Anm.

Alles, was in der Menschheit dazu beiträgt sie zu bilden, die Heroen der Religion, Wunder, Offenbarung, Eingebung, Weissagung, alles, was den Einzelnen religiös ergreift, die Gnadenwirkungen, ist für die Religion Handeln des Universums. Auch die französische Revolution erscheint als „die erhabenste That des Universums" (P. 13; O. 10).

Ziel dieser Entwicklung ist nicht die empirische Menschheit, sondern die ewige Gemeinschaft der Geister. Sie ist dann erreicht, wenn alle mit dem Universum wahrhaft eins geworden, von seinem Prinzipe, der Liebe, erfüllt sind. Desshalb ist die ganze Geschichte der Religion mit Religion angeschaut, ein „ins Unendliche fortgehendes Werk des Weltgeistes" (P. 243; O. 133). Das letzte Ziel ist beschrieben P. 216, O. 128.

Diese Anschauung vom Universum und seinem Wirken ist erreicht im Christentum. Es ist die Religion, deren zentrale Anschauung es ist, dass alles Endliche zum Unendlichen strebt, und dass der Wille der Gottheit dieses Streben zu seinem Ziele führt. Es schaut die Gottheit an als solche, die über das Ganze hin einzelne Punkte ausstreut, die zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Göttliches und Menschliches sind (die Heroen der Religion), die der immer grösser werdenden Entfernung Grenzen setzen. Die „göttliche Vorsehung" wird „in allen ihren Äusserungen angeschaut, nicht auf die unmittelbaren Folgen für die Empfindung gerichtet (Glückseligkeit) in ihrem Thun, nicht das Glück oder Leiden im Auge habend, welches sie hervorbringt, nicht mehr einzelne Handlungen hindernd oder fördernd, sondern nur bedacht dem Verderben zu steuern in grossen Massen, zu zerstören ohne Gnade, was nicht mehr zurückzuführen ist, und neue Schöpfungen mit neuen Kräften aus sich selbst zu schwängern" (P. 278; O. 159).

Desshalb hat das Christentum eine polemische Natur gegen alles Endliche und Beschränkte in der Welt, das sich von dem Prinzip des Universums trennen will, also

von der Liebe. Der Charakter seiner Religiosität ist eine heilige Wehmut allem gegenüber, was noch nicht vollendet ist.

Der Stoff seiner religiösen Anschauung ist so die unter der Leitung des Universums fortschreitende Religion selbst (P. 278; O. 159 ff,).

Dies alles ist aber nur für den wahrnehmbar, der das Prinzip des Universums in sich aufgenommen hat, also für den religiösen Menschen. Vorstellbar ist ein Universum, das so wirkt, wie der religiöse Mensch es anschaut, nur als bewusstes Wesen, als Gott. So sehr sich desshalb Schleiermacher vorhält, dass diese persönliche Denkungsart keine entsprechende und ausreichende Vorstellung von Gott gibt, so sehr führt ihn sein religiöses Denken auf diese. Die Anschauung des Universums wird ihm zum „Vertrauen auf die höchste Regierung", wovon „ein beständiges Gefühl" in ihm ist (Br. I 262).

Sie führt zum Gottvertrauen, das weiss, dass das Prinzip des Universums oder der Wille Gottes zum wahren Glücke des Menschen führt, neben dem er keinen Wunsch zu haben braucht. „Du kannst Dir nicht wünschen, dass er wiederkehrt in dieses Leben, weil es der ewigen Ordnung zuwider wäre, die jeder mehr liebt, als irgend einen einzelnen Wunsch", schreibt er an H. v. Willich. In jeder Ordnung, die das Universum trifft, wird der Mensch selige, volle Genüge haben (Br. II 85). An der Erreichung dieses höchsten Glückes hindert auch alles Leid nicht. „Der Glaube an Gottes Güte ist der Glaube an die Entbehrlichkeit des Angenehmen zu den höchsten Endzwecken der Menschheit" (Dilthey I A. 136). Die zerbrochenen Instrumente der Persönlichkeiten wird Gott, das Universum wiederherstellen (Br. I 150 f. S. 69 d. A.).

Er wird jeden und die ganze Menschheit zu dem höchsten Ziele führen, das er durch die Anschauung erkennt.

So ist es dem religiösen Menschen eine Notwendigkeit, Gott zu denken trotz aller Einwürfe des Verstandes

(P. 129; O. 72). Auch dies darf man nicht als eine rethorische Wendung auffassen. Es ist Schleiermachers Ernst. Ähnliches hatte er auch in einem wiederum verlorenen Schreiben an Spalding ausgeführt, wie Spaldings Antwort erkennen lässt: „Das Brauchen Gottes ist auch in meiner Denkungsart. Aber, was mein besseres Ich braucht, das ist auch. Nur durch das Brauchen werde ich inne des Seins“ (Br. III 354).

Diesen Schluss wird Schleiermacher gern zugegeben haben. Nur hält er dabei fest, dass die von dem Gemüte gebildete Anschauung von Gott, die also grade aus dem „Brauchen“ hervorgeht, nicht völlig adäquat sein kann, was ihr der Verstand immer vorhält und vorhalten darf.

Je mehr aber das Gemüt sich bildet und der Blick sich erweitert, desto adäquater wird diese Anschauung. Schliesslich wird das Gemüt völlig gebildet sein, das Universum in sich zu haben, die Liebe und der Sinn werden das Ganze umfassen, dann werden wir Gott anschauen, völlig wie er ist.

Ich schliesse diesen Abschnitt mit einer Stelle aus Spaldings Briefen, die Schleiermachers Stellung und Denkart sehr treffend charakterisiert: „In welchem Sinne er (der Verfasser der Reden) die Wörter (Gott und Unsterblichkeit) aufnehme, es wird ein herzvoller, ein wahrer Sinn sein; er wird Liebe tragen zu dem grossen Wesen, das nicht er ist, nicht die Menschen um ihn her, das alles das ist, was von der Menschen Willkür nicht abhängt, was die Menschen wohl Natur zu nennen pflegen. Gott und Natur mag zusammenfliessen, aber ihm wird vielmehr die Natur Gott als Gott die Natur sein“ (Br. III 345).

III.

Schleiermachers eigene Darstellung seiner religiösen Anschauungen.

1. Esoterisches und Exoterisches bei Schleiermacher.

Ehe ich zur eigentlichen Ausführung über die Predigten schreiten kann, gilt es die Frage zu beantworten, inwieweit wohl Schleiermacher in den Predigten wirklich das meint, was er sagt, und inwieweit dieselben in ihrer Ausdrucksweise und ihren Gedanken zu fassen sind als ein Eingehen auf die Fassungskraft und Gedankenwelt der Hörer.

Damit treffen wir bei Schleiermacher auf eine Schwierigkeit, mit der auch heute noch jeder Prediger zu kämpfen hat und die solange bestehen wird, als es einen Fortschritt in der Religion, d. h. solange es religiöses Leben, das diesen Namen verdient, giebt. Es ist die Schwierigkeit, dass der, der sich eingehender mit religiösen Gedanken und religiösem Leben beschäftigt, dabei auf Probleme und Erscheinungen trifft, die ihm sehr wichtig, ja grundlegend werden, und die den anderen völlig unverständlich sind, ja irreligiös erscheinen.

Wie soll nun der, der so steht, sein religiöses Leben anderen verständlich und bei anderen wirksam machen?

Wie macht es Schleiermacher und wie weit sind also seine Predigten Ausdruck seiner wirklichen Meinung?

Dilthey sagt von ihnen: „Es wäre sehr irrig, wollte man den Inhalt der Predigten propädeutisch, vorbereitend zu der höheren Religionsansicht der Reden betrachten.“ Vielmehr „würde man mit grösserem Rechte die an die Verächter der Religion gerichteten Reden als vorbereitend betrachten, die an die Christen gerichteten als Ausdruck seines innersten Lebens“ (Dilthey S. 422 f.).

Mit Recht weist O. Ritschl darauf hin, dass man dann notwendig von den Predigten ausgehen müsste, um Schleiermachers Gedanken, auch die in den Reden, zu verstehen, was Dilthey selbst nicht thue (O. Ritschl S. 4 f.).

Doch ist mit diesem Vorwurf an sich noch nicht gesagt, dass Diltheys Ansicht falsch sei. Wir sahen ja schon, dass überhaupt Dilthey an die Erkenntnis heranstreift, wie wichtig für Schleiermacher das Religiöse ist und es doch zurücktreten lässt (s. S. 2 f. d. A.). Denselben Fall hätten wir hier.

Doch O. Ritschl begründet seine abweichende Ansicht in einer längeren Ausführung.

Er weist nach, dass man in den Predigten Schleiermachers schon desshalb nicht „den unveränderten Ausdruck seines innersten Lebens" sehen könne, weil man im Sinne Schleiermachers inneres Leben überhaupt nicht in völlig entsprechender Weise wiedergeben könne (S. 4 f.). Nun muss man sich aber bestreben, es so wiederzugeben, dass jedesmal die, denen die Wiedergabe gilt, einen möglichst getreuen Abdruck des inneren Lebens empfangen (S. 2). Diese Wiedergabe nun ist das Exoterische, das sich also nie mit dem inneren Leben, dem Esoterischen, deckt, und das je nach der Art derer, für die es bestimmt ist, sehr verschieden sein kann. Da es nun Menschen giebt, die beides nicht scheiden, so kann man in die schwierige Lage geraten, dass einem das Esoterische auch abgesprochen wird, weil man das Exoterische nicht hat, oder dass man zum Heuchler wird, indem man im Bestreben, das Vorhandensein des Esoterischen aufzuzeigen, zu sehr den Eindruck erweckt, auch das Exoterische zu billigen (O. Ritschl 6)[1]).

Das Exoterische in der Religion besteht nun in einem

[1]) Es ist deutlich, dass dies gerade die Lage von vielen heutigen Pfarrern gegenüber den wirklich religiösen Gemeindegliedern ist. Macht man sich dies deutlich, so merkt man auch, wie sehr die Lösung hierbei Sache des persönlichen sittlichen Taktes ist, nicht allgemeiner Regeln und öffentlicher Be- und Verurteilung.

gewissen Anthropomorphismus. Ihn kann niemand vermeiden, der Religion darstellt.

Freilich nicht jeder Anthropomorphismus ist dazu recht, aber zu entbehren ist er nicht, und er ist auch berechtigt.

So kommt O. Ritschl zu dem Resultate, dass Schleiermacher in seinen Predigten „nicht direkt, sondern in anthropomorphistischer Darstellung, und zwar in spezifisch christlichen Anthropomorphismen sein innerstes Leben, d. h. seine eigene Religion giebt“ (S. 5, 29).

Mit diesem Resultate stimme ich völlig überein. Nur habe ich hinzuzufügen, dass nach Schleiermacher der Anthropomorphismus überhaupt in der Religion, nicht nur in deren Darstellung eine Rolle spielt. Wir sahen, dass die religiöse Anschauung des Universums nur für den möglich ist, der ein eigenes, inneres Wesen besitzt, weil nur er im Stande ist, die Anschauung eines solchen ausser ihm zu bilden. Weil so die religiöse Anschauung gewissermassen eine Analogiebildung ist, ist sie notwendig anthropomorphistisch, soweit sie nicht hierbei vom Verstande, der sagt, dass dies nicht völlig adäquat sei, beschränkt wird.

Wenn man nun Religion aussprechen, darstellen will, so kann man das nur, indem man die durch sie hervorgerufenen Anthropomorphismen darstellt und ausspricht.

Diese können also nicht beliebig von aussen genommen werden, sondern sie sind organisch mit der dargestellten Religion verknüpft, gehen notwendig aus ihr hervor.

Diese Art des Exoterischen ist aber zu scheiden von der, die dazu dienen soll, das eigene innere Leben solchen verständlich zu machen, die dieses innere Leben nicht kennen.

Das eine Exoterische wächst notwendig aus dem Esoterischen hervor, hat also eine bestimmte, diesem entsprechende und durch dieses gebildete Gestalt, die nicht absichtlich verändert werden kann.

Das andere Exoterische ist bestimmt durch die Absicht, anderen verständlich zu werden. Es sucht also das

ihnen bis jetzt unverständliche in ihnen bekannten und fasslichen Ausdrücken und Gedanken darzustellen.

Es fragt sich also immer noch, in welcher Weise wendet Schleiermacher die „spezifisch christlichen Anthropomorphismen" der Predigten an, als notwendig hervorgehend aus seinem inneren Leben — dann wäre das ihnen zu Grunde liegende religiöse Leben, das, welches sie auch schon vor ihm hervorbrachte, also das christliche — oder um solchen, die sein religiöses Leben nicht verstehen, dieses mit Hülfe von ihnen bekannten Ausdrücken klar zu machen — dann benutzte er nur die von anderem Geiste geprägten Ausdrücke, und stände selbst auf anderem Boden.

Diese Frage ist nur durch Untersuchung der Predigten selbst zu beantworten. Doch geben uns auch seine sonstigen Äusserungen schon Andeutungen darüber. Die zweite Methode setzt, wie wir sahen, voraus, dass man sich im Esoterischen nicht einig weiss. Dann sucht man das eigene Esoterische den anderen durch Darstellen in den ihnen bekannten Gedanken klar zu machen. Wenn nun Schleiermacher ausdrücklich sagt, er gehe in seinen Predigten davon aus, dass es eine Gemeinde der Gläubigen gäbe (O. Ritschl S. 3, 24 f.), so müssen wir annehmen, dass er auch die dem entsprechende Methode, also die erstere anwendet, und dass diese „spezifisch christlichen Anthropomorphismen" zugleich die seiner eigenen Religion entsprechenden sind. Zu diesem Resultate kommt auch O. Ritschl (S. 25): „Daraus folgt, dass der in den Predigten geübte kirchliche Exoterismus von einer höheren Art ist, als derjenige, welcher den letzteren (gebildeten Verächtern) gegenüber zur Anwendung kommt. In jener kirchlichen Sprache findet wirklich schon ein Austausch statt, wie er aus dem Wesen der Religion, speziell aus der christlichen hervorgeht" [1]).

[1]) Doch betone ich, dass ich dies durchaus nicht als Anpassung Schleiermachers an sein christliches Publikum fasse, wie es bei O. Ritschl manchmal scheinen könnte (vergl. S. 8); sondern als natürlichen Ausdruck seiner Religiosität.

In diesem Satze liegt, dass nach O. Ritschls Ansicht der andere Exoterismus in den Reden angewendet wird. Dies ist gewiss zuzugeben. Wenn Schleiermacher sich an Verächter der Religion wendet, so wendet er sich an solche, die die Religion nicht haben und sucht sie ihnen verständlich zu machen. Als solche schildert er die Verächter ja auch in den Reden (P. 1 f. 16; O. 1 f. 12).

Fragen wir nun, wie sich dieser Exoterismus gestalten muss. Er benutzt die den anderen bekannten Gedanken und Begriffe. Aber er kann sie doch nicht einfach benutzen, um etwas anderes damit auszudrücken, als jene darunter verstehen, das würde das gegenseitige Verständnis nicht fördern. Ein wirkliches Verständnis kann nur erzielt werden, wenn er diese Gedanken und Begriffe in dem von jenen wirklich gemeinten Sinn fasst und dasselbe darunter versteht als jene. Wenn er nun den andern eine neue Seite des geistigen Lebens erschliessen will, so muss er nachweisen, dass dieses mit den Gedanken und Begriffen, die sie darüber gebildet haben, nicht völlig erfasst ist; dass es noch andere Seiten hat. Er muss womöglich zeigen, dass gerade die Seiten, die sie mit ihren Gedanken und Begriffen erfasst haben, auf etwas anderes noch hinweisen, das sie noch nicht kennen, dass sie mit diesen allen eine Seite des Lebens verkennen. Wenn er dies nun gezeigt hat, kann er, indem er jeden Gedanken und Begriff um das erweitert hat, was ihm noch fehlte, das Neue durch sie darstellen.

Eine ganz andere Auffassung dieses Exoterismus hat O. Ritschl. Er nimmt an, dass man den Religiösen gegenüber den religiösen Exoterismus anwenden könne, Nichtreligiösen gegenüber aber mit diesem auf Nichtverständnis stosse. Desshalb dürfe man ihnen die Religion nicht durch diesen Exoterismus darstellen, sondern in einer anderen, ihnen bekannteren Form. Als solche Form verwende Schleiermacher diesen philosophischen Gebildeten gegenüber die philosophische Sprache des Idealismus. Dann sind die Reden eine Darstellung der Religion in der Sprache des Idealismus (S. 13 f., 8 ff. 17).

Diese Auffassung bringt nun auch in die Auffassung des Exoterismus der Predigten eine neue Nüance. Dieser erscheint nun doch wieder in gewissem Grade als willkürlich, da er ja beliebig mit einem anderen vertauscht werden kann, der nun gerade so gut Darstellung der Religion, nur für andere ist.

Es würde ausserdem Zweifel erwachen, welches nun wirklich der Schleiermacher ursprüngliche Exoterismus wäre. In seinen Briefen finden wir überall die Ausdrucksweise der Reden (vergl. auch Bleek S. 76 f.). Die Briefstelle, die O. Ritschl auf diesen Exoterismus bezieht, sagt doch etwas anderes (S. 8 f.; Br. IV 70 f.). Jean Paul wirft ihm gerade vor, dass er nicht die Sprache des Idealismus rede, aber doch Idealismus verkündige.

Der Haupteinwand aber, den ich zu machen habe, ist der, dass Schleiermacher in den Reden thatsächlich keine Darstellung seiner Religion gibt. Er thut thatsächlich das, was meiner Ansicht von der Methode des zweiten Exoterismus entspricht. Er betrachtet die Gedanken der Gebildeten über die Religion und zeigt, dass diese ihr nicht gerecht werden. Dann betrachtet er die Begriffe, unter die sie das menschliche Wesen fassen wollen und zeigt, dass sie und die Systeme, in denen sie zusammengefasst sind, das menschliche Wesen nicht voll begreifen.

Schliesslich zeigt er ihnen, wie sie selbst in den Gedanken, die sie sich über den Menschen machen, eine schöpferische Kraft annehmen. Dies zeigt er besonders bei dem seit Kant gebräuchlichen Begriffe Anschauung [1]). Nun zeigt er ihnen, wie aus dieser selben schöpferischen Kraft noch viel mehr hervorgehe — oder vielmehr, er behauptet es. Sie selbst dehnen ihre Wirksamkeit schon aus bis auf die ganze Menschheit. Das ist schon Religiöses in ihnen. Aber aus ihr geht noch etwas Grösseres hervor, die An-

[1]) Wie sehr diese Methode gerade bei dem Begriff „Anschauung" angewendet ist, hoffe ich in einem Aufsatze über Schleiermachers Verhältnis zu Fichte und Schelling zeigen zu können.

schauung des Universums mit einer reichen Welt von Anschauungen und Gedanken. Aber gerade in diese führt er sie nicht weiter ein. Warum nicht? Weil die Religion selbst, die eine solche Einführung erst verständlich machte, ihnen fehlt (vergl. auch O. Ritschl S. 19 u. S. 66 d. A.).

Er hat sie hingewiesen auf diese Kraft. Sie müssen sie nun pflegen und pflegen lassen, bis die Fähigkeit des vollen Verständnisses bei ihnen erwacht.

Die wirkliche Darstellung seiner Religion könnte nur in der Form des religiösen Exoterismus der Predigten erfolgen. Dass diese seine Religion aber überall den Hintergrund der Ausführungen der Reden bildet, hoffe ich gezeigt zu haben.

So ist es thatsächlich so, dass nur bestimmte Menschen Verständnis für die Religion haben, andere nicht. Alle die haben es nicht, denen die hierzu notwendige Bildung des Gemütes fehlt. Das Verständnis des Christentums hängt also von der Gemütsbildung, nicht von der intellektuellen ab. Hinge es nach Schleiermachers Ansicht von letzterer ab, dann würde man mit Recht von Gnosis sprechen (O. Ritschl S. 106, 100, 49 f.). Wenn Schleiermacher von Religion spricht für die, die den Standpunkt des Christentums nicht erreichen können, so meint er nicht Religionen für die kulturell niedriger stehenden, sondern für die gemütlich nicht so hoch, oder einseitig gebildeten, die durch solche Religionen erst zur vollen Gemütstiefe erzogen werden sollen (O. Ritschl 99).

Solch eine Religion wäre die Kunstreligion. Sie sollte der Weg von der Gemütsbildung durch die Kunst zum Christentum werden.

Was aber die Ungebildeten nach Schleiermacher nicht verstehen können (P. 14 f.; O 11; O. Ritschl 10 f.), das sind die Ausführungen der Reden. Von ihnen darf man nicht das Denken über das Wesen der Religion erwarten. Man muss froh sein, wenn man in ihnen das Religiöse selbst erwecken kann. Dass er auch das für schwie-

riger hielt als bei den Gebildeten[1]), ist deutlich und wohl auch berechtigt.

Doch auch bei den Gebildeten kann das rechte religiöse Leben nur durch den religiösen Exoterismus hervorgerufen werden, nicht durch den der Reden. Letzterer kann nur Vorurteile zerstreuen und ermuntern, das Religiöse wieder zu beachten und zu pflegen. Das war auch die historische Wirkung der Reden. Die von ihnen angeregten haben die Pflege ihres religiösen Lebens in ganz verschiedener Richtung gesucht und gefunden. Wenige nur bei Schleiermacher selbst.

Gepflegt aber kann es nur werden durch Darstellung der Religion, wie sie ihrem eigenen Wesen entspricht.

Desshalb ist es auch so notwendig und nach Schleiermacher für den Religiösen ein Bedürfnis die Gemeinschaft mit anders Gebildeten, vor allem mit niedriger stehenden Gemütern nicht zu lösen. Wenn Ritschl diesen Gedanken den einer „natürlichen Kirche" nennt (S. 42, 107), so ist das nicht ganz berechtigt. Die ganze Religionsentwicklung wird hier als eine einheitliche, zur höchsten Gemütsbildung aufsteigende gefasst. Die höhere Stufe hat immer die niedere zu erziehen.

Von selbst wird sich dabei das Aehnliche zusammenfinden, das Unähnliche sich verständnislos scheiden[2]), sich also wieder empirische Kreise bilden, bis alles sich trifft und eint in der höchsten Stufe.

Wenn man diesen Gedanken nur als dem der „unsichtbaren Kirche" correlat fasst, so hat er seinen guten Sinn und seine Berechtigung.

Zugestanden sei freilich, dass Schleiermacher in den Reden, vielleicht überhaupt in seinen Gedanken, wenig Verständnis zeigt für die Bedeutung und Aufgabe der empirischen Kirchen.

---

[1]) Schleiermacher meint wahrhaft Gebildete.

[2]) Auch Erziehung ist ja schliesslich nur zwischen solchen möglich, die sich einigermassen nahe stehen und verstehen.

2. Schleiermachers eigene Darstellung seiner religiösen Anschauungen in den Predigten jener Zeit und deren Verhältnis zu den Reden.

Wenn die im Vorhergehenden entwickelte Ansicht die richtige ist, so muss eine Übereinstimmung zwischen den Gedanken der Predigten und den Anschauungen, die als den Reden zu Grunde liegend aufgezeigt sind, nachzuweisen sein.

Diesen Nachweis zu führen, ist der Zweck dieses Abschnittes.

Es ist schon darauf hingewiesen, dass in der Predigt von der wahren Schätzung des Lebens (Pr. 1789—1810; S. 135 ff.) das Problem der Monologen zum ersten Male anklingt. Im Folgenden möchte ich kurz darauf hinweisen, dass auch die Probleme der Reden in Predigten wiederkehren und dann nachweisen, dass den Predigten durchweg dieselbe Gedankenwelt zu Grunde liegt wie den Reden über die Religion.

Schleiermachers ganzes Denken hat das Ziel, eine einheitliche Weltanschauung zu finden, auf die er sein religiöses und sittliches Leben aufbauen kann. Desshalb sind die Resultate dieses Denkens auch der Stoff seiner Predigten. Sie wollen den Hörern zu demselben Ziele helfen.

Für diese Zeit stehen uns zwei Quellen zu Gebote:

1. Die Ausgabe der nachgelassenen Predigten aus den Jahren 1789—1810 v. Sydow 1. u. 2. Sammlung. (Berlin. Reimer 1836.)

   Hier findet sich wenig Stoff für unseren Zweck.

2. Die von ihm selbst veranstaltete 1. Ausgabe von Predigten aus dem Jahre 1801.

   Ges. Werke 2. Abteilung; Predigten 1. Bd.

Von dieser letzteren Predigtsammlung bezeugt er selbst, dass er sie habe drucken lassen, veranlasst durch verschiedene von ihm verbreitete Meinungen (B. I 260).

Dies können im Jahre 1801 nur die durch das Be-

kanntwerden seiner Autorschaft der Reden veranlassten Bedenken gewesen sein. Diese Predigten sind also als ein Seitenstück zu den Reden zu betrachten. Wir werden sehen, dass ihr Inhalt dies bestätigt (vgl. auch Dilthey S. 421).

Angeführt seien noch zwei Äusserungen Schleiermachers über seine Predigtweise, die für die Art, wie man sie zu betrachten hat, Anweisung geben. Er schreibt an Sack: „Ebensowenig ist in mir irgend eine unwürdige Klugheit oder reservatio mentalis, sondern ich lege den Worten grade die Bedeutung bei, die ihnen der Mensch, indem er in der religiösen Betrachtung begriffen ist, beilegt, nur nicht ausserdem noch eine andere“ (Br. III. 284).

Wenn er also in den Predigten von Gott redet, meint er damit die Anschauung von Gott, die das Gemüt schafft, nicht irgend einen philosophischen Gottesbegriff. Er ist weder Pantheist noch Theist dabei, sondern beschreibt das Universum als die wahres, persönliches Leben hervorbringende und zum Ziele geleitende Macht.

In den Predigten selbst sagt er: „So ist jene so gerühmte behutsame Schonung, die den Menschen auf jede Weise zu verbergen sucht, dass uns manches anders erscheint als ihnen, und dass wir auf manches geringeren Wert legen, die, um es ihnen desto sicherer zu verbergen, lieber von ihrem graden und natürlichen Gang hie und da abweicht, diese ist keine sorgsame Liebe und schonende Achtung, sondern die sträflichste und verwerflichste Anmassung; weil der Vorsatz darin liegt, Menschen, die von Gott uns gleich gemacht, mit gleichen Kräften und mit gleicher Gnade begabt sind, immerfort als Kinder und Unmündige zu behandeln“ (Pr. I. 94 f.).

Zunächst möchte ich kurz andeuten, wie Probleme der Reden in den Predigten wiederkehren:

Pr. I. 154 ff. handelt von der Achtung vor dem Frommen, weil er in der Gemeinschaft mit Gott etwas besitzt, was

allem an ihm eine besondere, ehrwürdige Gestalt gibt. Derselbe Gedanke findet sich P. 238 f., O. 129 f.

In diesem Zusammenhang findet sich der Gedanke: der Fromme wird nicht um seiner Sittlichkeit willen geachtet, diese findet sich auch ohne Religion (Pr. I 154 ff.). Auch das, was für Schleiermacher Anlass zur Trennung von Religion und Sittlichkeit ist, kehrt in den Predigten wieder. Hoffnung auf Lohn, Furcht vor Strafe dürfen nicht zum Anlass der Sittlichkeit werden (Pr. I 99, 106; P. 16; O. 13).

Ebensowenig darf Handeln aus Gefühlen hervorgehen (Pr. I 88; P. 71 f.; O. 39 f.). An dieser Stelle (Pr. I 88 f.) finden sich auch bedeutende Anklänge an die Monologen. Der Mensch soll ein eigentümliches Wesen sein, das Gesetz und Urbild seiner Handlungen in sich selbst trägt (Mon. 420, 360 u. a.). Der Mensch soll beim Handeln von der klaren Erkenntnis seiner sittlichen Verhältnisse und seines Ortes in der Welt (Mon. 360), durch ein freies, selbstentworfenes Bild bei der Ausführung geleitet werden.

Aber es finden sich auch die Gedanken, die wiederum ein Zusammenfassen von Religion und Sittlichkeit anbahnen:

Das Gewissen ist es, in dem Gottes Willen gefunden wird (Pr. I 159). Das Gesetz des göttlichen Willens ist es, dass es nur durch das Gutesthun besser wird, dass das Gute nur durch dasjenige gefördert wird, was um des Guten willen geschieht (Pr. I 161 f.). Desshalb sind alle frommen Gemüter durch eine Gemeinschaft solchen Strebens, das Reich Gottes, verbunden (Pr. I 163, 95 f.; P. 216, 238; O. 128 f.).

In diesem Zusammenhange findet sich auch der Gedanke, dass der Mensch offen die Schätze seines Gemütes zeigen könne, weil er sie ja als Gnadengeschenk Gottes besitzt (O. 128; P. 216; Pr. I 89 f.).

Ferner heisst es, dass jeder Christ als ein verständiger, freier und thätiger Bürger des göttlichen Reiches mitwirke zu den Endzwecken der göttlichen Weisheit (Pr. I 164). Völlig entsprechend sagen die Reden, dass die Religion

den Wert des Menschen darin sehe, dass er ein freier, durch eigene Kraft thätiger Teil des Ganzen sei (P. 74; O. 40).

Wie nach den Reden erst aus dieser Anschauung die richtige Art entspringt, den Menschen zu bilden (P. 50; O. 31), so ist es auch nach den Predigten der Fehler der Erziehung, dass man nur für die irdische Zukunft erzieht, nicht das gegebene innere Wesen bildet (Pr. I 136 f.).

Pr. I 19 ff. wird beschrieben, wie die Religion das Wirken Gottes in der Geschichte anschaut = O. 58 f., P. 104 f.

Pr. I 21 f. und 161 f. finden wir dieselbe Anschauung vom „Weissagen" wie P. 116 f., O. 67.

Das sind Einzelheiten, die schon ahnen lassen, dass auch die Gesamtanschauung eine übereinstimmende ist.

Nach den Reden ist das Wesen der Religion Anschauung des Universums und die mit ihr verbundenen Gefühle. Religion haben heisst, „alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes auffassen". Dasselbe führen die Predigten aus: Während die Nichtfrommen unachtsam am Kleinen vorübergehen, staunend und ohne Begreifen am Grossen, „ohne die Offenbarung des Herrn zu finden", sieht der Fromme, dass der Herr alles thut und in allem wirksam ist. So ist ihm nichts gleichgültig und unbedeutend, nichts aber auch, es mag noch so gross und bewunderungswürdig sein, erschüttert sein Gemüt über das Mass hinaus. Er hat schon im Kleinen die Kräfte wirksam gesehen, die nun das Grosse hervorbringen (Pr. I 20 f.).

Auch in der Menschheit sieht der Fromme überall Gottes Wirken: „Was gestiftet und ausgerichtet wird, ist nie das Werk eines Menschen, und jeder versündigt sich, der sich dessen rühmt; es ist das Werk Gottes, der es aus den einzelnen kleinen Thaten vieler Menschen,

aus der Vereinigung aller sittlichen Kräfte hervorbringt (Pr. I 23).

Religion haben heisst, überall Gott sehen, alles auf Gott beziehen. „Fromm sein und beten, das ist eigentlich eins und dasselbige. Alle Gedanken von einiger Wichtigkeit, die in uns entstehen, mit dem Gedanken an Gott in Verbindung zu bringen, bei allen Betrachtungen über die Welt sie immer als das Werk seiner Weisheit ansehen, alle unsere Entschlüsse vor Gott überlegen, damit wir sie in seinem Namen ausführen können und selbst im fröhlichen Genusse des Lebens seines allsehenden Auges eingedenk sein, das ist das Beten ohne Unterlass, wozu wir aufgefordert werden, und das eben macht das Wesen der Frömmigkeit aus“ (Pr. I 28, vergl. auch 37 f.).

„Der Gedanke an Gott begleitet den Frommen überall hin, nicht der blosse Gedanke. Er sieht und empfindet überall das ewige Wesen“ (Pr. I 155). „Ein frommes Gemüt ist gewöhnt, alles so anzusehen, wie es von Gott, der es geordnet hat, gemeint war“ (Pr. I 180).

Genau wie in den Reden (P. 2; O. 2) wird der Mangel an Religion bei den Hörern darauf zurückgeführt, dass es ihnen „an dem unmittelbaren Gefühle von Gott fehlt“ (Pr. I 168).

Dieser Gott nun wird, wie in den Reden das Universum, angeschaut als ein ewiges Gesetz, ein ewiges in dem Ganzen waltendes Prinzip. Der lebendigen, religiösen Anschauung gilt dieses Prinzip als der Wille des das Ganze durchwaltenden Wesens.

Einen ewigen Wechsel findet der in der Welt, „der seine Aufmerksamkeit auf die äusseren Erscheinungen richtet . . . Aber ganz das Entgegengesetzte erfährt derjenige, der in der Welt den Höchsten finden, bewundern und anbeten will“. Er sieht in Allem nur „Entwicklungen derselben göttlichen Gedanken, Annäherungen zu demselben Ziele seiner Gnade, nach demselben Entwurfe seiner Weisheit“ (Pr. I 18 f.).

Beim Beten müssen wir desshalb denken, dass wir unseren Wunsch „vortragen dem unveränderlichen Wesen, in welchem kein neuer Gedanke, kein neuer Entschluss entstehen kann, seitdem es zu sich selbst sprach: es ist alles gut, was ich gemacht habe“ (Pr. I 34). Gottes Allmacht beherrscht unentrinnbar den Lauf der Natur und Geschichte (Pr. I 70—74).

Der einzelne darf nicht hoffen, durch sein Gebet auf seine Entschlüsse zu wirken (Pr. I 34 ff.), noch weniger darf die Religion darin bestehen, eine besondere Gunst Gottes für sich zu suchen. „Sie (die Gottheit) wäre nicht ein unendliches Wesen, in welchem und durch welches der Mensch lebt, wirkt und ist, sondern eine geheime und wunderliche Kraft, die von ihm und durch ihn lebt und auf die er selbst wirkt“ (Pr. I 158).

In der Ergebung in diese ewigen Gesetze findet der Mensch Ruhe des Gemütes. „Die ehrfurchtsvolle Betrachtung auch des gewöhnlichen und alltäglichen, in welchem er überall die Macht und Weisheit des Höchsten und die unwandelbaren Gesetze seiner Regierung findet, sichert ihn vor Erschütterungen seines Gemütes, wenn etwas Ausserordentliches erscheint. Sehet da die Quelle jener Ruhe und Zuversicht, mit welcher der Fromme allem entgegensieht, was die Zukunft ihm bringen kann. . . . Es wird immer schon das sein, was schon geschehen ist, was er schon kennt und er kann geduldig zusehen, wie es sich entwickelt“ (Pr. I 22 f.). Diese Ergebung und Ruhe ist desshalb auch eine der Wohlthaten des Gottesdienstes (Pr. I 181 f.).

Aus dieser Ergebung entspringt auch die Demut, die sich nur als einen kleinen Theil des Ganzen ansieht, Wohlwollen, das mehr aus der Betrachtung der Welt, als aus dem eigenen Wohlbefinden Zufriedenheit schöpfen will (Pr. I 35).

Doch ein Handeln geht aus der Religion nicht hervor. Es darf überhaupt aus nichts anderem entspringen, als aus der Anschauung von sich und seinem Wesen, „weil wir jeden Menschen als ein freies Wesen ansehen, dessen

Handlungen ein freies, selbstentworfenes Bild durch alle Momente ihrer Ausführung hindurchgeleitet" (Pr. I 87 f.).

Freilich bei Handlungen ist der ganze Mensch thätig. Auch starke, grosse Gefühle können sich darin aussprechen, aber wir sind nur dann befriedigt, wenn die Vernunft dabei ist, wenn der Handelnde sich selbst verstehen kann, also das Handeln aus dem klaren Bewusstsein seines Wesens und der Umgebung hervorgeht (Pr. I 88).

Doch auch ebenso scharf wie in den Reden wird die Religion vom begrifflichen Denken geschieden, in derselben Stelle auch von dem, was er in den Reden Moral nennt, das Handeln nach dem Sittengesetze, das nicht aus lebendiger Selbstanschauung und Anschauung anderer hervorgeht, sondern dem gedachten Sittengesetze.

„Man kann sich auf der einen Seite eine Glaubenslehre zu eigen gemacht haben, die von Irrtümern und Vorurteilen möglichst rein und gegen Missdeutungen gesichert ist, und man kann auf der andern Seite eine sehr richtige Erkenntnis von den menschlichen Pflichten haben und auf eine lobenswürdige Art sie zu erfüllen trachten, beides ohne ein von Empfindungen der Religion beseeltes Herz. Täglich sehen wir solche aus kalten Begriffen zusammengesetzte Lehre von göttlichen Dingen und solche von aller Frömmigkeit entblösste Tugend vor uns; und aus eigener Erfahrung, setze ich voraus, kennen wir dagegen den seligen Zustand eines von frommen Gefühlen durchdrungenen und sich ihrer immer bewussten Herzens (Pr. I 180)[1]).

Religion haben heisst auch nicht besondere Kenntnisse von Wesen und Natur der Gottheit haben. Kein menschlicher Verstand kann Gott erkennen. An seinen trockenen Untersuchungen nimmt das Herz keinen Anteil. Sie gefährden desshalb sogar die Gottseligkeit (Pr. I 157).

---

[1]) Rechtes sittliches Handeln, das aus einem der Selbstanschauung und Anschauung anderer fähigen Gemüte hervorgeht, muss aber immer mit Religion verbunden sein (s. S. 52 f. 54, 56 d. A.).

Die Religion ist also Sache des Herzens. Sie ist nur möglich für „ein zur Betrachtung aufgelegtes Gemüt" (Pr. I 167). Das Gemüt muss auf Gott gerichtet sein.

So hat also die Religion hier dasselbe hervorbringende Organ wie in den Reden. Aus dem menschlichen Gemüte entspringt sie, indem dieses alles in der Welt als beherrscht von Gott anschaut (s. S. 26 ff. d. A.).

Doch dies Gemüt ist hierzu nur dann fähig, wenn es sittlich gebildet ist. Wer den Herrn finden will, muss ein reines Herz haben. „Ohne ein reines Herz ist es nicht möglich, Gott zu schauen . . . Steht ihr auf dem Punkte, dass ihr das Gute nur wollt als ein Mittel zum Wohlbefinden, es sei nun in diesem oder in einem künftigen Leben, oder dass ihr nach einem unbefleckten Gewissen nur trachtet als nach einem unentbehrlichen Bestandteil eurer Zufriedenheit . . . so wird es euch unmöglich sein, den Herrn zu finden . . .; denn ihr versteht den Menschen nicht; ihr missdeutet also alles, was sich auf ihn bezieht, ihr steht mit verblendeten Sinnen in dem Tempel Gottes und könnt von allem, was darin ist und vorgeht, nichts sehen und hören wie es ist. Jeder bezieht alles in der Welt auf das, was ihm das erste und höchste ist, wem also Glückseligkeit und Wohlbefinden über alles geht, der betrachtet auch alles, was in der Welt geschieht, nur in dieser Hinsicht und suchet darin Anordnungen und Gesetze auf, die sich auf diesen Endzweck beziehen" (Pr. I 165 f.; s. S. 28 d. A.).

Also nur, wer nicht eigene Glückseligkeit, sondern, wer den Menschen zu verstehen sucht, der erkennt das Gesetz des Universums, Gott. Nur der aber sucht den Menschen zu verstehen, der ihn hochschätzt und liebt, der sucht auch die auf ihn bezüglichen Anordnungen und Gesetze im Universum auf. Wer diese nun aber findet, der erkennt das Geheimniss der göttlichen Regierung, „dass alles, was geschieht, zu gemeinsamer Heiligung dienen soll, dass alles auf die Förderung des Reiches Gottes in der Welt abgesehen ist" (Pr. I 74). Also das innere Gesetz

des Universums ist wiederum, die Gemeinschaft der Geister hervorzubringen (Pr. I 163, vergl. S. 56 ff. d. A.).

Wer den Herrn gefunden hat, der erkennt als seinen Ratschluss, dass der Glaube die Welt besiegen, dass die Guten das Böse aus dem Wege räumen, dass die Wahrheit und Gerechtigkeit sich ausbreiten würden auf Erden . . . von dieser allgemeinen Fortschreitung zum Besseren so überzeugt sein, dass wir alles, was in der Welt geschieht, als ein Mittel dazu ansehen . . , das heisst die Wege des Herrn verstehen.

Daraus entspringt die feste Zuversicht des Frommen, sein Gottvertrauen und die Überzeugung, dass das Reich Gottes schon da ist in der Welt (Pr. I 162 ff.).

Die letzte Absicht aller grossen Anordnungen in der Welt ist, dass der Mensch Gott suchen soll. Das Fühlen und Finden desselben ist das höchste Ziel unserer Vollkommenheit (Pr. I 156).

Ist nun Frömmigkeit die Ergebung in dieses unwandelbare Prinzip des Universums oder in diesen Willen Gottes, so sind trotz allen Unterschiedes Frömmigkeit und Sittlichkeit nicht zu trennen. Vom Frommen heisst es: „Seine Liebe bedarf keiner Aufforderung, keiner Befestigung, denn sie ist der natürliche Wiederschein von der ihm immer gegenwärtigen Liebe Gottes“ (Pr. I 156 S. 54 d. A.). Jeder sittliche Mensch arbeitet mit an Gottes Werk: „Freuet euch, wenn eure rechtschaffenen Unternehmungen einen guten Fortgang haben; freuet euch, wenn Gott euch zu unmittelbaren Werkzeugen bei der Vermehrung des Guten in der Welt braucht“ (Pr. I 37). „Wer in den gewöhnlichen Dingen des Lebens allen seinen Fleiss und alle seine Kraft anwendet, der fördert das Werk des Herrn“ (Pr. I 24, s. S. 76 f. d. A.).

Dieser Fortschritt im Guten und das Wirken dafür ist aber nicht ohne Gemeinschaft möglich. So fordert uns die Religion auf, alles, was wir um der Gesellschaft willen leisten müssen, „mit willigem Herzen zu leisten. Sie erzeugt ein sehr tiefes Gefühl von unseren Pflichten gegen die Gesellschaft. . . . Auch wurde diese vorzügliche Bereit-

schaft hinzugeben und mitzuteilen von Anfang an unter die eigentümlichen Vorzüge der Christen gerechnet" (Pr. I 82).

Aber die Religion erzeugt auch selbst eine Gemeinschaft. „Hier (im Gottesdienst) findet ihr eine Gesellschaft, die den Zustand eures ganzen Gemütes für ihre Angelegenheit und eure Besserung für eine Annäherung zu ihrem gemeinschaftlichen Endzweck erklärt. Hier findet ihr euch als Bürger im Reiche Gottes mit allen Heiligen und als Gottes Hausgenossen und das umfasst alles, was ihr nur irgend leisten könnt. In eurem Hause, in eurem Berufe, in allem, was ihr verrichtet, sollt ihr das Dasein dieses Reiches Gottes verkündigen, das Beste dieser göttlichen Familie fördern" (Pr. I 178f., vergl. auch 86, 163; s. S. 56f. d. A.).

Doch in dem allem geht die Religion nicht auf. „Neben dem irdischen Leben, welches er (der Fromme) mit andern gemein hat, führt er noch ein himmlisches, göttliches." Dies ist das Leben in der Gemeinschaft mit Gott. Der Umgang, Wandel mit Gott macht den Frommen zum Gegenstand heiliger Ehrfurcht (Pr. I 155). Das eigentlich frömmste Gebet ist das fromme Nachdenken ohne einen bestimmten Wunsch, der Genuss der Gemeinschaft mit Gott (Pr. I 155 f., 28), der Zustand, „wo der lebendige Gedanke an Gott alle unsere anderen Gedanken, Empfindungen und Entschlüsse begleitet, läutert und heiliget" (Pr. I 37, 39 f.).

Das Gebet aber ist desshalb Genuss der Gemeinschaft mit Gott, weil der Mensch sich darin bewusst wird, dass der Zweck des Höchsten . . . auch sein eigener Zweck ist, dass alles, was geschieht, seinen Zweck in uns selbst hat, der auf Besserung und die Vermehrung des Guten in uns gerichtet ist (Pr. I 35).

So wird hier unter dem Namen der Gemeinschaft mit Gott dasselbe geschildert, was wir schon unter dem Namen Einswerden mit dem Universum kennen gelernt haben (s. S. 62 ff. d. A.).

Diese Gemeinschaft mit Gott stellt sich vor allem dar

als Vertrauen. Man weiss ja, dass Gottes Pläne das fördern, was einem selbst das wichtigste ist.

Jesu Gottvertrauen entstand daraus, dass er wusste, seine Entwürfe seien verwebt mit Gottes Plänen (Pr. I 44, 46).

So wenig der Fromme hofft durch sein Gebet Gottes Pläne ändern zu können, so gewiss kann er in diesem Vertrauen und Gefühl der Gemeinschaft mit Gott alles vor ihn bringen, was ihn bewegt. „Es gehört zu den Vorrechten, die unserem Stande als Kinder Gottes anhängen." Nur da, wo man der Religion keine Anwendung aufs Leben gestatten und sie dadurch dem menschlichen Gemüte entfremden möchte, verbietet man dies (Pr. I 31).

Diese Gemeinschaft mit Gott ist das letzte und höchste Ziel, zu dem Gott die Menschen führt, wie nach den Reden die Einheit mit dem Universum. Sie ist wie dort kein Aufhören, sondern eine Vollendung des wahren geistigen Seins. Dies ergibt folgende Stelle, die die schon dargelegte Anschauung von der Weiterentwicklung des Menschen auch nach dem Tode ausführt: „Und dies führt uns darauf, was wir eigentlich in Absicht auf jenen zukünftigen Zustand von der göttlichen Gerechtigkeit zu erwarten haben, dieses nämlich, dass er dem höchsten Bedürfnis eines jeden, es sei der Übergang vom Bösen zum Guten oder die fernere Annäherung zur Vollkommenheit, werde angemessen sein. Ob nun dieses durch angenehme oder unangenehme Verhältnisse werde zu erreichen sein, müssen wir lediglich der göttlichen Weisheit überlassen (Pr. I 107 f., S. 67 f. d. A.).

Auch dem Gottesbegriff gegenüber finden wir in den Predigten dieselbe Stellung wie in den Reden. Alles Denken von Gott ist anthropomorphistisch. „Wir können nicht anders als menschlicher Weise von Gott denken und reden" (Pr. I 97).

Trotzdem aber halten wir es als ein heiliges Vorrecht fest „so gut wir eben können uns das ewige Wesen genauer und lebendiger vorzustellen". Hier vertritt Schleiermacher deutlich das Recht des Gemütes gegenüber dem Verstande, aber dann auch wieder das des Verstandes

gegenüber dem an zu engen Vorstellungen festhaltenden Gemüte: Es liegt uns die Pflicht ob, „allen Fleiss anzuwenden, dass diese Erkenntnis (des Gemütes) nicht durch unsere Schuld noch mehr als nötig verdunkelt und verunreinigt werde und wir also dieses Vorrecht durch Missbrauch verlieren“ (Pr. I 97, S. 48 ff. d. A.).

Aber das Gemüt ist die Kraft des Menschen, die Gott erkennt, das sahen wir schon.

Desshalb ist auch der Weg zur Erkenntnis Gottes vor allem die Erkenntnis der Welt, die dem Gemüte am meisten offen liegt, der Menschheit: „Betrachtet die Einrichtungen der Welt, welche das Werk seiner Hände ist; betrachtet seine Wege mit dem Menschen, der das Kind seiner Liebe ist; Dies letztere ist es, worauf uns der Apostel vorzüglich hinweist; alles, woraus sich die Erkenntnis Gottes schöpfen lässt, Natur und Offenbarung, bezieht sich nur hierauf, ist nur ein Teil hiervon. . . .

Der Mensch also ist der Tempel, in welchem Gott am würdigsten angebetet und am sichersten aufgesucht wird, in diesem offenbaren sich seine Eigenschaften, in diesem verherrlicht sich seine Grösse, in diesem sind alle Wunder seiner Macht und seiner Liebe aufgestellt“ (Pr. I 164). Dasselbe gilt von der Geschichte der Menschheit (Pr. I 164 f., s. 53 f. d. A.).

Die Natur kommt für die Religion nur soweit in Betracht als sie sich auf den Menschen bezieht d. h. soweit sie dem menschlichen Gemüte zugänglich, verständlich und bedeutungsvoll sein kann: „Von der Natur wisst ihr nur, was sie für den Menschen ist und was sie durch ihn werden soll und alle Offenbarung Gottes ist nur ein Teil seiner Veranstaltungen mit den Menschen“ (Pr. I 164).

Das ist dasselbe, wie wenn er in den Reden sagt, dass aus der Natur für die Religion nur der Anblick der unerschöpflichen Fürsorge für das Leben wertvoll sei (P. 91; O. 49). Wie die Predigten hierzu zufügen „und was sie für den Menschen werden soll“ so die Reden,

dass das Ziel der menschlichen Entwicklung Beherrschen der Naturkräfte sei (P. 83; O. 45; s. S. 53 f., 77 f. d. A.).

Dieselbe Stellung zur Natur schildert die Stelle: „Aber wie wunderlich ist es nicht, den Schöpfer allein in der Natur ausser uns aufsuchen zu wollen, welche nur so wenige richtig verstehen, und zu der, ich darf es sagen, die meisten nur durch einen dunklen, fast tierischen Zug getrieben werden, da doch alles übereinstimmt, um uns zu sagen, dass der Mensch das Bild ist, welches ihm gleicht (Pr. I 183).

Zweierlei habe ich in dieser Arbeit für Schleiermacher nachweisen wollen. Vor allem, dass seine Gedankenwelt eine von einheitlichen Lebensinteressen getragene und hervorgerufene ist, nicht eine solche, die in der Praxis anderen Massstäben folgt als in der Theorie. Ich bemühte mich wenigstens, für die Zeit der 1. Ausgabe der Reden nachzuweisen, dass sein Denken hervorgerufen ist durch das praktische Interesse, eine sichere Grundlage für seine Weltanschauung und eine festgeschlossene Lebensrichtung im Denken und Handeln zu gewinnen, dass seine praktische Thätigkeit darauf ausgeht, dasselbe andern zu vermitteln.

Zweitens strebte ich nachzuweisen, dass diese tragenden Interessen bei Schleiermacher durchweg sittlicher Natur waren. Dilthey spricht von seinem reformatorischen sittlichen Beruf, dass auf die Dichter in ihm der Ethiker gefolgt sei (Dilthey I Einl. IX). Auf Schleiermachers Verhältnis zu seiner Zeit konnte hier nicht eingegangen werden. Hier verweise ich auf Dilthey und Haym (die romantische Schule). Doch gegen die Angriffe, die Schleiermacher gerade als sittlich nicht vorwiegend interessiert — womöglich indifferent — darstellen, hoffe ich ihn verteidigt zu haben. Ihnen gegenüber glaube ich hat er unbedingt Recht, wenn er von seinen Predigten sagt, (er könnte es von seiner ganzen Wirksamkeit sagen): „Andere werden sich daran ärgern, dass der Unterschied zwischen sittlichen

und unsittlichen Menschen, zwischen frommen und weltlich gesinnten so streng genommen ist, wie es unter unseren Gottesgelehrten schon lange nicht mehr Mode sein will, ihn zu behandeln: aber Sie wissen, dass ich diesem Anstoss nicht abhelfen konnte, ohne dem, was ich für das wesentliche des Christentums halte, untreu zu werden" (Pr. I Einl. an Stubenrauch).

Das Sittliche war für ihn das Wesentliche des Christentums, der Kern seines Denkens und Wirkens, freilich keine enge, sondern eine weite, grosse und doch starke und ernste Sittlichkeit (vergl. auch R. Haym: Die romantische Schule, S. 16).

Doch über allem anderen, was sein Denken und Handeln bewegt, steht ihm die Religion, die dem Menschen das gibt, was er in Denken und Handeln nie finden kann, die Ergebung in den Willen Gottes, die Ruhe in Gott und damit Kraft zum Denken und Handeln. Sie bietet ja dem Menschen die Anschauung, dass sein Denken und Handeln durchdrungen ist von dem Prinzip, das alles in der Welt bewegt, der Liebe.

Damit bietet sie ihm die Zuversicht, dass dieses an ihm, das mit dem Universum eins ist, auch ewig ist wie dieses.

Abkürzungen für öfter zitierte Werke.

P.	mit Seitenzahl für:	Pünjer: Fr. Schleiermachers Reden über die Religion. Kritische Ausgabe. 1879.
O.	„ „ „	Otto: Fr. Schleiermacher. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 1899.
Mon.	„ „ „	die Monologen im I. Band der gesammelten philosophischen Werke.
Dilthey, A.	„ „ „	den Anhang zu Dilthey, Schleiermachers Leben.
Pr. I	„ „ „	Schleiermachers gesammelte Werke. 2. Abtlg.: Predigten, I. Bd. Berlin, Reimer, 1834.
Br.	mit Band und Seitenzahl:	Aus Schleiermachers Leben in Briefen.
Dilthey	mit Seitenzahl für:	Dilthey: Schleiermachers Leben, I. Bd. 1870.
A. Ritschl	„ „ „	A. Ritschl: Schleiermachers Reden über die Religion. 1874.
Lipsius	„ „ „	Lipsius: Schleiermachers Reden über die Religion in Jahrb. für protest. Theol., I. Jahrg., 1875.
Bender	„ „ „	W. Bender: Schleiermachers Theol. I. Bd. 1876.
O. Ritschl	„ „ „	O. Ritschl: Schleiermachers Stellung zum Christentum, 1888 (zuvor in Theol. Studien u. Kritiken, 1888).
Bleek	„ „ „	H. Bleek: Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers. 1898.

S. d. A. bedeutet: Seite der vorliegenden Arbeit.

von Münchow'sche Hof- und Universitätsdruckerei (Otto Kindt) Giessen.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung in Gießen.

Das Christentum als Religion des Fortschritts.

Zwei Abhandlungen:

„Das soziale Programm des Apostels Paulus",

„Die Inspiration der heiligen Schrift"

von Dr. theol. **Chr. A. Bugge** in Kongsberg.

Aus dem Norwegischen übersetzt von **D. v. Harling.**

Gr. 8°. Mark 1.40.

Die Herrlichkeit Gottes.

Eine biblisch-theologische Untersuchung

von Lic. Dr. **Aug. Freiherrn von Gall** in Mainz.

Gr. 8°. Mark 3.20.

Ist die Hoffnung auf ein Wiedersehen nach dem Tode christlich?

Ein Friedhofsgespräch

von Lic. Dr. **Johannes Jüngst,** Pfarrer.

8°. 80 Pfennig.

Die Anschauungen Luthers vom Beruf.

Ein Beitrag zur Ethik Luthers

von

Lic. Karl Eger.

Gr. 8°. Mark 3.60.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung in Gießen.

Zur Geschichte des Gottesdienstes

und der gottesdienstlichen Handlungen in Hessen

von Pfarrer Lic. Dr. **Wilhelm Diehl** in Hirschhorn a. N.

Gr. 8°. XII u. 375 Seiten.

Geheftet 5 Mark. Gebunden 6 Mark.

Über Choralrhythmus.

Eine Betrachtung unserer Melodieen von der metrischen Seite mit dem Versuch einer rationelleren Taktierung derselben

von Pfarrer **G. Weimar** in Münzenberg.

Gr. 8°. Mark 1.60.

Der Apostel Paulus.

Ein Lebensbild

von **Walther Wolff**, Pfarrer.

Geheftet Mark 1.20. Elegant gebunden Mark 2.25.

Luthers religiöses Interesse

an seiner

Lehre von der Realpräsenz.

Eine historisch-dogmatische Studie

von Lic. **Karl Jäger** in Friedberg i/H.

Gr. 8°. 2 Mark.

Zur Geschichte der Konfirmation.

Beiträge aus der hessischen Kirchengeschichte

von Pfarrer Lic. Dr. **Wilhelm Diehl** in Hirschhorn a. N.

Gr. 8°. IV u. 134 Seiten.

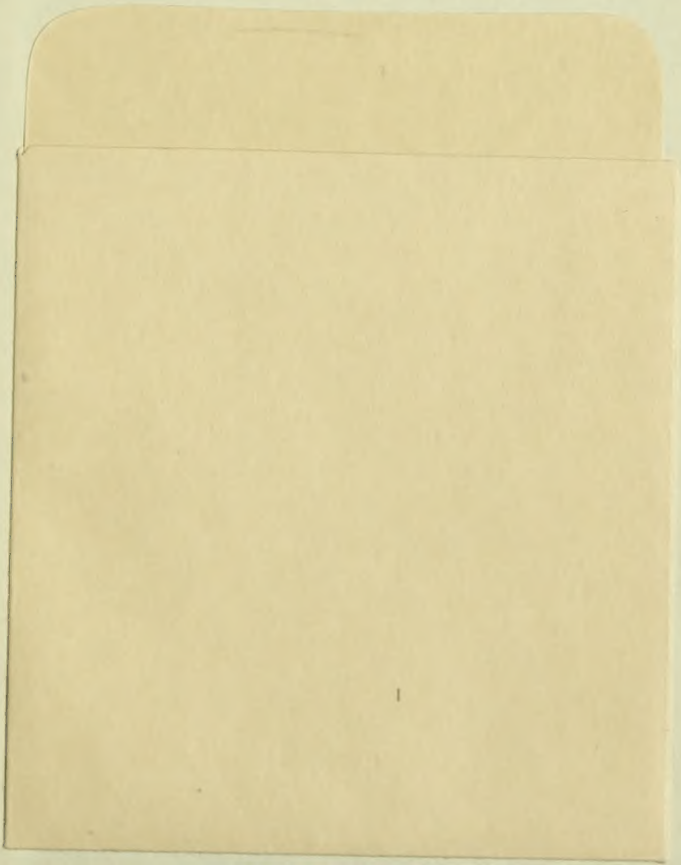
Geheftet Mark 2.60. Gebunden Mark 3.50.

von Münchow'sche Hof- u. Universitäts-Druckerei (O. Kindt), Gießen.

Date Due

MAY 21 '66			
NOV 14			

Demco 293-5



Duke University Libraries
D02487170T